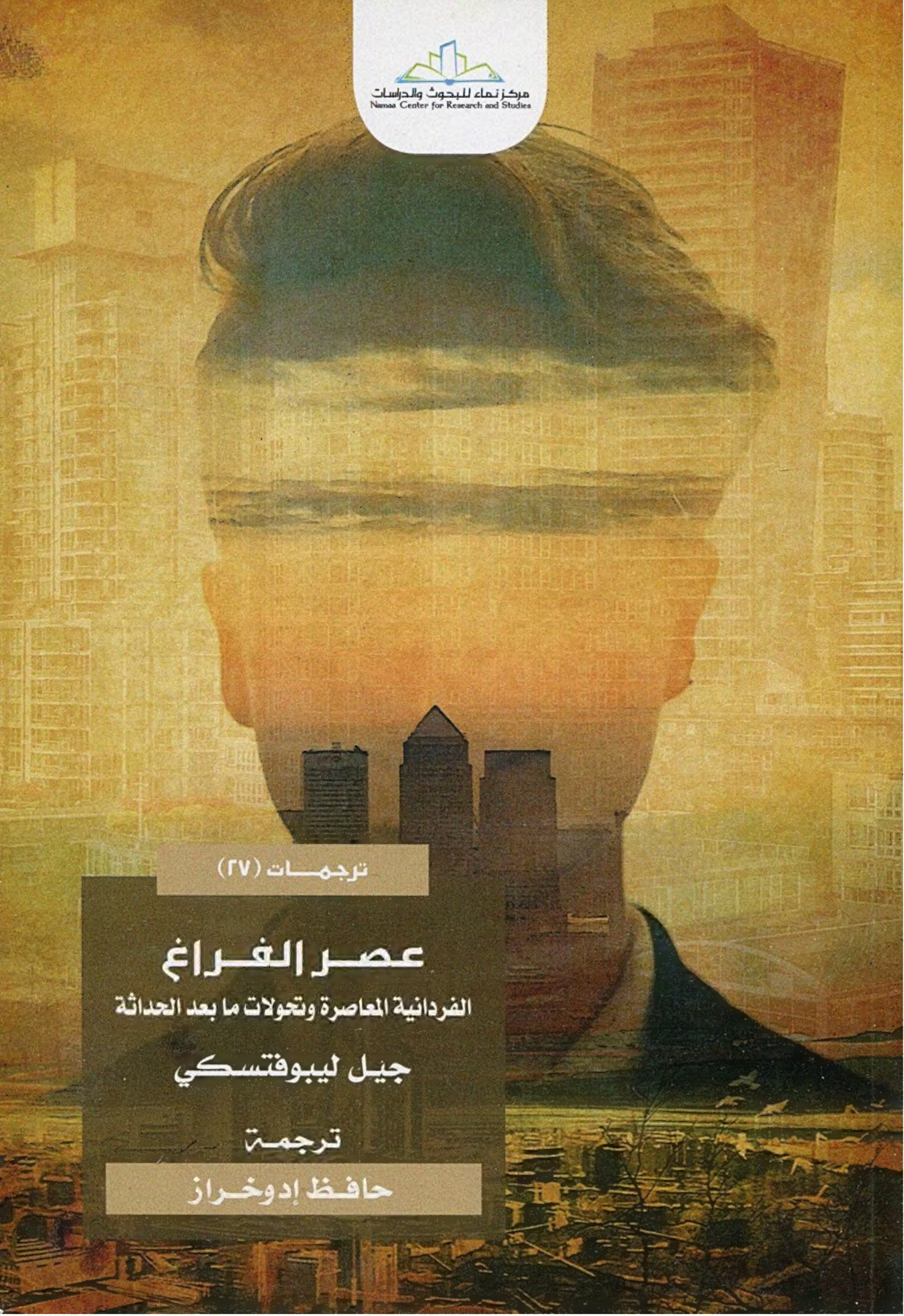

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
ترجمات (٢٧)
عصر الفراغ
الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة
جيل ليبوفتسكي
ترجمة
حافظ إدوخراز

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

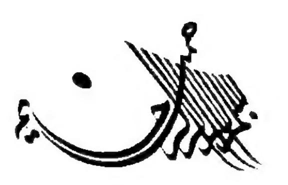
ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

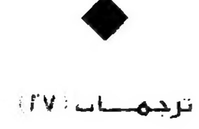
يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

عصـــر الفـــراغ

الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة





ترجمات (٤٧)

عصر الفراغ

الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة

جيل ليبوفتسكي

ترجمة

حافظ إدوخراز



عصـر الفـراغ
(الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)
المؤلف: جيل ليـوفتسـكي / ترجمة: حافـظ إدوخراز

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
ليوفتسكي/ جيل (مؤلف)، إدوخراز/ حافظ (مترجم)
عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، جيل ليوفتسكي (المؤلف)، حافظ إدوخرار (ترجمة)
٢٤٠ ص، (ترجمات؛ ٢٧)
١٧× ٢٤ سم
١. الفكر الغربي. ٢. الفردانية. ٣. ما بعد الحداثة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-659-7



هذا الكتاب هو الترجمة العربية القانونية والحصرية لكتاب:

Lʼère du vide:
Essais sur lʼindividualisme contemporain
Author: Gilles Lipovetsky
Publisher: Gallimard, 1983

المحتويات

تمهيد

لم نكن لنجمع المقالات والدراسات التالية في كتاب واحد إلا لكونها جميعًا تطرح، وبمستويات متباينة، الإشكالَ العام نفسه والمتمثل في الرجَّة التي هزت المجتمع والأعراف والفرد المعاصر في زمن الاستهلاك الجماهيري، وفي بروز نمط جديد من التنشئة الاجتماعية والفردية أحدث قطيعةً مع النمط السائد منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر. وتجتهد هذه النصوص في الكشف عن هذا التحول التاريخي الذي لا يزال مستمرًا. هذا مع اعتبار أن عالم الأشياء والصور والمعلومات فضلًا عن القيم المُتعيَّة[١] والمتساهلة، قد دفعوا إلىٰ ظهور شكل جديد من ضبط السلوكيات، وقادوا في الوقت ذاته إلىٰ تنوع غير مسبوق علىٰ مستوىٰ أنماط العيش، وإلىٰ تعويم منهجي للفضاء الخاص وللمعتقدات والأدوار، وبعبارة أخرىٰ إلىٰ مرحلة جديدة من تاريخ الفردانية الغربية. إن عصرنا لم يُفلح في تنحية «الأخرويات» (Eschatologie)[٢] الثورية جانبًا إلا من خلال إنجاز ثورة متواصلة طالت الحياة اليومية والفرد ذاته: خصخصة واسعة النطاق، تآكل الهويات الاجتماعية، سخط إيديولوجي وسياسي، وتزعزع متسارع لاستقرار الشخصيات. إننا نعيش ثورة فردانية ثانية.

هناك فكرة مركزية هي بمثابة خيط ناظم للتحليلات التالية، وهي أنه مع تطور المجتمعات الديمقراطية المتقدمة، تجد هذه الأخيرة قابليتها للفهم في منطق جديد نصطلح عليه هنا بعبارة «عملية الشخصنة»، وهي عملية لا تتوقف عند إعادة

---

(١) نسبة إلىٰ مذهب المتعة (Hédonisme) [المترجم].

(٢) مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر وبمصير الإنسان بعد الموت ومصير الكون [المترجم].

صياغة مختلف مجالات الحياة بشكل عميق. ومما لا شك فيه أن هذه العملية لا تعيد هيكلة كل هذه المجالات بالدرجة نفسها ولا بالطريقة ذاتها، ونحن لا نغفل عن محدودية النظريات التي تجتهد في توحيد كل ما هو اجتماعي تحت طائلة مبدأ بسيط في الوقت الذي يبدو فيه جليًا أن مجتمعاتنا تقوم بنسج عدد كبير من المعايير الخاصة. إلا أننا إذا أبقينا علىٰ فكرة نموذج متجانس، فإن ذلك يتعلق أساسًا وقبل كل شيء برغبتنا في تجاوز الرصد الآني للحظة والوقوف علىٰ خيوط التحول والاتجاه القوي الذي يحدد علىٰ مستوىٰ التاريخ تطور المؤسسات وأنماط العيش والتطلعات وأخيرًا الشخصيات. تعتمد عملية الشخصنة منظورًا مُقارنًا وتاريخيًا، وتدل علىٰ الخط الأساسي والاتجاه الجديد، وشكل التنظيم والضبط الاجتماعي الذي ينتشلنا من النظام الانضباطي الثوري التقليدي الذي ساد إلىٰ غاية الخمسينيات. إن عملية الشخصنة يكمن معناها في القطيعة الحاصلة مع المرحلة التي دشنت بروز المجتمعات الحديثة التي تتسم بكونها مجتمعات ديمقراطية-انضباطية وكونية-صارمة وإيديولوجية-إكراهية، ونرىٰ أن تشبيه هذه العملية باستراتيجية لتحول الرأسمال مُغرق في الاختزالية، حتىٰ وإن بدت بوجه إنساني. عندما تقوم العملية نفسها بإلحاق مجمل النسق بها في حركة تزامنية، فمن الوهم أن نطمع في اختزالها في وظيفة محلية أداتية، وإن كان صحيحًا أن ذلك قد يساهم بفعالية في إعادة إنتاج فائض القيمة أو زيادته. إن الفرضية التي نقدمها في هذا الكتاب مختلفة، ومؤداها أن ما يقع حاليًا هو تحول سوسيولوجي شامل، وإبداع تاريخي قريب مما يسميه كاستوريديس (Castoriadis) «دلالة خيالية مركزية»، وتركيبة متآزرة من التنظيمات والدلالات والأفعال والقيم، بدأت انطلاقًا من سنوات العشرينيات -فقط الفضاءات الفنية والتحليل النفسي استبقتها ببعض العقود- التي لم تتوقف آثارها في التعاظم منذ الحرب العالمية الثانية.

تحيل عملية الشخصنة في تعريفها السالب إلىٰ التشقق الذي أصاب التنشئة الاجتماعية الانضباطية، أما إيجابًا فتعني تشكُّل مجتمعٍ مرن قائم علىٰ الإعلام، وإثارة الحاجات، والجنس، وأَخْذِ «العناصر الإنسانية» بعين الاعتبار، وتقديس الطبيعي، والودِّ والدعابة. هكذا تشتغل عملية الشخصنة، وهي شكل جديد لتنظيم المجتمع وتوجيهه ولتدبير السلوكيات، لكن ليس من خلال طغيان التفاصيل،

وإنما عبر أقل قدرٍ من الإكراه والصرامة والإرغام وأكبر قدرٍ ممكن من الخيارات الخاصة والرغبة والتفهم. إنها في الواقع عملية شخصنة بالنظر إلىٰ أن المؤسسات تكيّف نفسها مع الدوافع والرغبات، وتحفّز علىٰ المشاركة، وتخصّص وقتًا حرًا ووقتًا للترفيه، وتُظهر توجهًا مماثلًا نحو أنسنة طرق التنشئة الاجتماعية وتنويعها ونَفْسَنَتِها[1] (psychologisation). ويحل نظام المعالجة بالمثل والتحكم الآلي بعد الترويض السلطوي والميكانيكي، وتحل البرمجة الاختيارية وبحسب الطلب بعد الإدارة الزجرية. لا يمكن عزل هٰذه الإجراءات الجديدة عن الغايات والشرعيات الاجتماعية الجديدة: القيم المُتعيَّة، احترام الاختلاف، تقديس التحرر الشخصي والاسترخاء والدعابة والأمانة، والنفسانية، والتعبير الحر. ماذا يسعنا القول غير أن الاستقلالية تأخذ معنىٰ جديدًا ملقية وراء ظهرها بالمثل الأعلىٰ الذي اتخذه العصر الديمقراطي السلطوي. لقد كان المنطق الحاكم في الحياة السياسية والإنتاجية والأخلاقية والمدرسية، وإلىٰ غاية تاريخ غير بعيد، يغمر الفرد بالقواعد الموحّدة، ويستخلص أشكال الأفضليات والتعبيرات المفردة بقدر المستطاع، ويُغرق الخصوصيات الفردية في قانون متجانس وكوني، سواء تعلق الأمر بـ «الإرادة العامة»، أو الاتفاقيات الاجتماعية، أو الضرورة الأخلاقية، أو القوانين الثابتة والمنمطة، أو الخضوع والتضحية اللذين يفرضهما الحزب الثوري. لقد سارت الأمور كما لو أن القيم الفردية لم تكن لترىٰ النور إلا مؤطرة من فورها بأنساق تنظيمٍ وتوجيه عملت بعنف علىٰ إبعاد التردد المتأصل فيها. إن هذا المخيال الصارم حول الحرية هو الذي اختفىٰ تاركًا مكانه لقيمٍ جديدة تنشد السماح بظهور الشخصية الحميمية بحرية، وشرعنة التمتع، والاعتراف بالمطالب المتفردة، وضبط المؤسسات علىٰ تطلعات الأفراد.

لقد تم سحق المثل الأعلىٰ الحديث المتمثِّل في إخضاع الحياة الفردية للقواعد العقلانية الجماعية، فقد رفعت عملية الشخصنة من شأن قيمة أساسية وجسدتها علىٰ نطاق واسع، وهي قيمة تحقيق الذات واحترام التفرد الذاتي والشخصية المتفردة، وهذا بغض النظر عن أشكال الضبط والتنميط الجديدة التي

(١) إخضاعها للتأويل النفسي [المترجم].

ظهرت بالموازاة. لا ريب أنه لا يمكن الفصل بين الحق في أن يكون الإنسان نفسه، وفي الاستمتاع بالحياة إلىٰ أقصىٰ حدٍّ، وبين مجتمع جعل من الفرد الحر قيمةً أصلية، ولا يعدو هذا الحق أن يكون تجليًا نهائيًا للإيديولوجيا الفردانية. إلا أن تحول أساليب العيش المرتبطة بالثورة الاستهلاكية هو الذي جعل هذا التطور الذي لحق حقوق الفرد ورغباته، وهذا التحول علىٰ مستوىٰ القيم الفردية، أمرًا ممكنًا. إنها قفزة إلىٰ الأمام بالنسبة إلىٰ المنطق الفرداني، فالحق في الحرية -الذي كان نظريًا غير محدود لكنه كان علىٰ المستوىٰ الاجتماعي محصورًا في الحياة الاقتصادية والسياسية والعلمية- أصبح يهمّ الأعراف والحياة اليومية. إن العيش بحرية دون قيود، واختيار الإنسان لنمط حياته من الألف إلىٰ الياء يمثل أكثر الأحداث الاجتماعية والثقافية أهميةً في زمننا، ونقطة تطلُّعٍ لمعاصرينا، وحقًّا مشروعًا في أعينهم.

تمثل عملية الشخصنة استراتيجية شاملة، وتحولًا عامًّا علىٰ مستوىٰ الفعل والإرادة بالنسبة إلىٰ مجتمعاتنا. ويتعيّن أن نميّز بين وجهين في هذه العملية: **الوجه الأول** «خاص» أو عملي، ويحدد مجموع الآليات السائلة وغير النمطية، وأشكال الاستمالة المبرمجة التي تستعملها أجهزة السلطة والإدارة والتي تقود باستمرار معادي اليمين وخصوصًا من اليسار إلىٰ إدانة الإشراط (conditionnement) المعمّم، وجهنم المبرّدة، و«الشمولية» لمجتمع الوفرة. أما **الوجه الثاني** فيمكننا أن نقول عنه إنه «متوحش» أو «مُوازٍ»، ويعتمد علىٰ إرادة الاستقلالية وتخصيص المجموعات والأفراد: النسوية الجديدة، تحرير الأعراف والجنس، التكنولوجيا النفسية، الرغبة في التعبير وتنمية الذات، الحركات «البديلة». أينما يَمَّمنا وجوهنا، لم تعد الكونية هي التي تحفّز الأفعال الاجتماعية والفردية، وإنما البحث عن الهوية الخاصة. لا ريب أن هذين الفضاءين يملكان خصوصياتهما، لكنهما يتشاركان في العمل علىٰ الخروج من المجتمع الانضباطي عبر تأكيد نفسيهما ولكن أيضًا عبر استثمار مبدأ الخصوصيات الفردية.

لقد برزت عملية الشخصنة داخل الفضاء الانضباطي بحيث تميز العصر الحديث المنقضي بتزاوج منطقين متناقضين. إن إلحاق عملية الشخصنة لفضاءات الحياة الاجتماعية علىٰ نحو بيِّن ومتزايد، وتراجع العملية الانضباطية الذي لَازَم ذلك هما اللذان قادانا نحو الحديث عن مجتمع ما بعد حداثي، بمعنىٰ مجتمع يعمم أحد اتجاهات الحداثة التي كانت تشكل أقلية في البداية. والحديث عن مجتمع ما بعد حداثي هو طريقة للحديث عن الانعطافة التاريخية التي عرفتها أهداف التنشئة الاجتماعية وأساليبها، والتي تعيش اليوم في كنف آليات مفتوحة وتعددية. إنها طريقة للقول بأن الفردانية المُتعيَّة والمشخصنة قد أصبحت مشروعة ولم تعد تواجه معارضة، وبأن زمن الثورة والفضيحة والأمل المستقبلي، الذي لا يمكن فصله عن الحداثانية، قد ولَّىٰ. إن المجتمع ما بعد الحداثي هو مجتمع تسود فيه اللامبالاة الجماهيرية، ويهيمن فيه الإحساس بالتكرار ومراوحة المكان، وتُعد الاستقلالية الفردية فيه أمرًا طبيعيًا، ويُستقبل فيه الجديد مثلما يُستقبل القديم، ويصبح الابتكار أمرًا عاديًا، ويتوقف الناس عن رؤية المستقبل كمرادفٍ للتقدُّم الحتمي. لقد كان المجتمع الحداثي بمثابة الفاتح، وآمَنَ بالمستقبل وبالعلم والتقنية، وتبلور في قطيعة مع الهرميات القائمة علىٰ روابط الدم والسيادة المقدسة، ومع التقاليد والخصوصيات في سبيل الكونية والعقل والثورة. يتبدد هذا الزمن تحت أنظارنا، فمجتمعاتنا تأسست جزئيًا في تضادٍ مع هذه المبادئ المتعلقة بالمستقبل، وأصبحت بذلك مجتمعاتٍ ما بعد حداثية تتلهف إلىٰ الهوية والاختلاف والتحفظ والاسترخاء والتحقيق الفوري للذات. إن الثقة والإيمان بالمستقبل يذوبان، وما عاد أحد يؤمن بغد الثورة والتقدُّم المشرق، فالناس حاليًا تريد أن تعيش فورًا وهنا والآن، وأن تحتفظ بشبابها، ولم تعد تكترث لتشكيل الإنسان الجديد. يدل المجتمع ما بعد الحداثي بهذا المعنىٰ علىٰ تراجع الزمن الاجتماعي والفردي، في حين أن الحاجة إلىٰ تنظيم الزمن الجماعي لا تزال ملحَّةً، كما يدل علىٰ تآكل الاندفاع الحداثي نحو المستقبل، وخذلان الجديد ورتابته، وإنهاك مجتمعٍ نَجَحَ بسبب فتوره في تحييد القيمة التي قام عليها، وهي التغيير. لقد هجر الناس المحاور الحديثة الكبرىٰ، أي الثورة والتخصصات والعلمانية والطليعة، من فرط الشخصنة المُتعيَّة. وسقط التفاؤل التقني والعلمي،

فالاكتشافات العديدة صاحبها تسلُّح مفرط من جانب القطبين وتدهور للبيئة وميول متزايدة إلىٰ العزلة عند الأفراد. ولم تعد أي إيديولوجية سياسية تملك القدرة علىٰ إثارة الحشود، وسقطت الأصنام والتابوهات في المجتمع ما بعد الحداثي الذي لم يعد يملك صورة ممجدة عن نفسه، ولا مشروعًا تاريخيًا يبعثه علىٰ الحركة. إن الفراغ هو الذي يحكم الآن، لكنه فراغ لا يمثل مأساةً أو نهايةً للعالم.

لقد كان الإعلان المتسرع عن نهاية مجتمع الاستهلاك خطأً كبيرًا، في الوقت الذي بدا فيه واضحًا أن عملية الشخصنة لم تتوانَ عن توسيع حدود الاستهلاك. إن الانكماش الاقتصادي الحالي، والأزمة الطاقية، والوعي البيئي ليسوا بوادرَ تنذر بنهاية عصر الاستهلاك، فنحن محكومون بالاستهلاك، وإن كان بشكل مختلف، ونريد دائمًا قدرًا أكبر من الأشياء والمعلومات، والرياضات والأسفار، والتعليم والعلاقات، والموسيقىٰ والرعاية الطبية. هذا هو المجتمع ما بعد الحداثي، وهو لا يمثل مرحلة بعدية للاستهلاك بل تتويجًا لهذا الأخير وامتدادًا له علىٰ مستوىٰ الفضاء الخصوصي، وعلىٰ مستوىٰ صورة الأنا ومستقبلها، التي ستحظىٰ بمصير التهالك المتسارع والحركية والتزعزع. تؤدي عملية الشخصنة، من خلال استهلاك الإنسان لحياته عبر وسائل الإعلام المتعددة والترفيه وتقنيات التواصل، إلىٰ فراغ متلون وإلىٰ التعويم الوجودي في وفرة النماذج وعبرها، وإن كانت هذه النماذج مزيَّنةً بالودِّ وبالنزعتين البيئية والنفسية. إننا نعيش تحديدًا في المرحلة الثانية من المجتمع الاستهلاكي، وهي مرحلة باردة ولم تعد ساخنة، فقد تمكن الاستهلاك من هضم النقد الموجه نحو البذخ. في الواقع، لقد انتهت عبادة الأسلوب الأمريكي في الحياة *(American way of life)*، والسيارات المكسوة بالكروم، والنجوم الكبار وأحلام هوليوود، وانتهت ثورة البيتنيك[١] *(Beatnik)* وفضائح الطلائع. لقد انسحب كل هذا لصالح ثقافة ما بعد حداثية يمكن التعرف إليها عبر عدة ميزات: السعي نحو جودة الحياة، الشغف

(١) الشباب الأمريكيون (ذكورًا وإناثًا) الذين تمردوا علىٰ المجتمع الاستهلاكي مع بداية عقد الخمسينيات من القرن الماضي، وعبَّروا عن ذلك من خلال إهمال الجسد وطريقتهم في اللباس وتسكعهم في الطرقات، ورؤيتهم الخاصة للسعادة [المترجم].

بالشخصية، الحساسية تجاه البيئة، هجر أنساق المعنىٰ الكبرىٰ، تقديس المشاركة والتعبير، النموذج الماضوي، إعادة الاهتمام بما هو محلي وإقليمي وببعض المعتقدات والممارسات التقليدية. هل يتعلق الأمر بخسوف للشَّره الكمي الذي ساد سابقًا؟ نعم بالتأكيد، لكن علينا ألا نغفل عن كون هذه الظواهر تمثل أيضًا تجليات لعملية الشخصنة التي تنطوي علىٰ استراتيجيات عديدة تعمل علىٰ تقويض آثار الحداثانية المتجانسة، والعملاقية (gigantisme) والمركزية والإيديولوجيات الصلبة والطليعة. ولا ينبغي النظر إلىٰ عصر الاستهلاك «الخامل» علىٰ أنه نقيض للحركات التي ننعتها بكونها ما بعد حداثية وإبداعيةً وبيئية وإحيائية، فهما يتضافران جميعًا في انهيار العصر الحديث المتصلب من أجل المزيد من المرونة والتنوع والاختيارات الخصوصية، وبقصد إعادة إنتاج مبدأ الخصوصيات الفردية علىٰ نحو موسع. لم تبدأ القطيعة ما بعد الحداثية مع هذا الأثر الخاص أو ذاك، ثقافيًا كان أم فنيًا، ولكن بدأت مع السطوة التاريخية لعملية الشخصنة، ومع إعادة هيكلة الحياة الاجتماعية تحت قانون هذه العملية.

تمثل الثقافة ما بعد الحداثية القطب «البنيوي الفوقي» لمجتمع غَادَرَ تنظيمًا نمطيًا وتحكميًا، واضطر من أجل ذلك أن يشوش علىٰ آخر القيم الحداثية، وأن يرفع من شأن الماضي والتقاليد، وأن يُذوِّب سطوة المركزية، وأن يعمد إلىٰ نثر معايير الحقيقة والفن، وأن يشرعن التأكيد علىٰ الهوية الشخصية وفقًا لقيم مجتمع مشخصن حيث يكمن الأهم في أن يكون الإنسان نفسه، ويستحق كل شيء بالتالي الحق في الاعتراف الاجتماعي، وحيث لا يحق لشيء أن يفرض نفسه بشكل لازم ودائم، وحيث يمكن لجميع الخيارات والمستويات أن تتعايش دون تناقض ولا إبعاد. إن الثقافة ما بعد الحداثية هي في الوقت ذاته ثقافةٌ غير متمركزة وغير متجانسة، وثقافة مادية ونفسية، وإباحية ومتسترة، ومجددة وماضوية، واستهلاكية وبيئية، ومعقدة وعفوية، ومذهلة ومبدعة. ولا ريب أن المستقبل لن يضطر إلىٰ الاختيار بين كل هذه الاتجاهات، بل سينمّي علىٰ العكس من ذلك الأنساق المنطقية المزدوجة والوجود المشترك والمرن للتناقضات. ما من شك حول وظيفة هذا الانشطار، فالثقافة ما بعد الحداثية تساهم، بالموازاة مع الآليات المشخصنة الأخرىٰ، في إشاعة الفردانية، من خلال تنويع الخيارات الممكنة،

وإسالة المعالم، وتقويض المعاني الأحادية والقيم العليا للحداثة، وتصوغ ثقافةً مشخصنة أو علىٰ المقاس تسمح للذرة الاجتماعية بالتحرر من الإرشاد الانضباطي الثوري.

غير أنه ليس صحيحًا أننا نعيش ضياعًا للمعنىٰ ونزعًا للشرعية عن كل شيء؛ إذ إن هناك قيمة أساسية لا تزال قائمة في زمن ما بعد الحداثة، وهي قيمة غير مادية ولا يتم الحديث عنها من خلال تجلياتها المتعددة. ويتعلق الأمر بالفرد وحقِّه المعلن علىٰ الدوام في تحقيق ذاته، والعيش بحرية حتىٰ مع وجود تقنيات التحكُّم الاجتماعية وآلياتها التي أصبحت أكثر تطورًا و«إنسانية». إذا كانت عملية الشخصنة قد أحدثت قطيعة علىٰ مستوىٰ التاريخ، فإنها بالمقابل تواصل بطرق مختلفة العمل الذي استمرَّ عدة قرون، والمتمثل في الحداثة الديمقراطية الفردانية. تحصل قطيعة هنا واستمرارية هناك؛ لذا فإن مفهوم المجتمع ما بعد الحداثي لا يأتي بقول مغاير. تنطفئ مرحلة لتبدأ أخرىٰ تتعلق بأصولنا السياسية والإيديولوجية عبر روابط أكثر تعقيدًا مما نكون قد تصورنا في بادئ الأمر.

إذا كان ثمة ضرورة للجوء إلىٰ صيغة عمليةٍ للشخصنة فإن هذا لا يعود إلىٰ جديد تكنولوجيات التحكم الرخوة وحسب، وإنما أيضًا إلىٰ آثار هذه العملية علىٰ الفرد ذاته. تخضع الفردانية بسبب عملية الشخصنة لتكيُّف نَصفه بالنرجسي أسوةً بعلماء الاجتماع الأمريكيين. وتُعد النرجسية نتيجة وتجليًا مصغرًا لعملية الشخصنة، ورمزًا للانتقال من الفردانية «المحدودة» إلىٰ الفردانية «الشاملة»، ورمزًا للثورة الفردانية الثانية. هل ثمة صورة أفضل من أجل التعبير عن بروز هذا الشكل من الفردية بحساسيتها النفسية، والمزعزعة والمتسامحة، والمتمركزة حول التحقيق العاطفي للذات، والمتلهّفة لمرحلة الشباب والرياضة والإيقاع، والمتطلِّعة إلىٰ تحقيق ذاتها باستمرار علىٰ مستوىٰ الفضاء الخاص أكثر من تطلُّعها إلىٰ النجاح في الحياة؟ وأي صورة أخرىٰ بمقدورها أن تقدم الدفعة الفردانية الباهرة التي تمخضت عن عملية الشخصنة بهذه القوة؟ وأي صورة أخرىٰ تسمح بتصوير أفضل لوضعنا الراهن حيث لم تعد الظاهرة الاجتماعية الأبرز هي الانتماء والتناقض الطبقيين، وإنما تناثر الشأن الاجتماعي؟ إن الحاجات الفردانية تنير فهمنا الآن

أكثر مما تفعل المصالح الطبقية، وتُعد الخصخصة أكثر دلالة من علاقات الإنتاج، وتُعد المُتعيَّة والنفسانية أكثر ثقلًا من برامج الفعل الجماعي وأشكاله، وإن كانت جديدة (محاربة الانتشار النووي، الحركات الإقليمية، إلخ). يهدف مفهوم النرجسية إلىٰ أن يكون صدىٰ لسطوة الفضاء الخصوصي هذه.

ليسمح لي القارئ بتقديم بعض الإيضاحات والإضافات بخصوص مسألة سبق وأن أثارت الكثير من سوء الفهم. لا تعني النرجسية، خلافًا لما كُتب هنا أو هناك، الانسحابَ السياسي الذي تشهده اللحظة، وإنما تعني بشكل عام الارتخاء الذي ألمَّ بالرهانات السياسية والإيديولوجية، والاهتمام الزائد بالمسائل الذاتية الذي رافق ذلك. يحيل انتشار رياضات ركوب الأمواج والتزلج والطائرات الشراعية إلىٰ أن المجتمع ما بعد الحداثي يعيش في عصر التزحلق، وهذه صورة تعبّر بجلاء عن زمن لم يعد الشأن العام فيه يأوي إلىٰ ركن شديد ولا إلىٰ عاطفة ثابتة. وتعرف القضايا البارزة التي تهم الحياة الجماعية الآن المصير نفسه الذي تعرفه الأغاني الناجحة؛ إذ إن كل القامات تسقط من عليائها، وكل شيء يتزحلق في لا مبالاة مرتخية. إن هذا النزول والتشييء الذي تعرض له ما كان يحظىٰ بمكانة سامية في السابق هو الذي يميز النرجسية، وليس الوضع المزعوم بأن الفرد قطع اتصاله بما هو اجتماعي وانطوىٰ علىٰ نفسه في خصوصيته المتوحّدة. تفقد النرجسية معناها الحقيقي إلا إذا تم النظر إليها من منظور تاريخي، وأهم ما يميزها هو السيرورة النزوعية التي تقود الأفراد إلىٰ الحد من الحمولة العاطفية التي يصرفونها علىٰ مستوىٰ الفضاء العام أو الفضاءات المتسامية، وتؤدي بالمقابل إلىٰ الزيادة من أولويات الفضاء الخصوصي. ولا يمكن فصل النرجسية عن هذا الاتجاه التاريخي القاضي بالتحويل العاطفي، أي تسوية-خفض الهرميات العليا، وتضخُّم الأنا. قد يبدو كل هذا أكثر بروزًا أو أقل بحسب الظروف، لكن هذا الاتجاه لا رجعة عنه علىٰ الأمد البعيد؛ لأنه يتوج المقصد الذي سعت وراءه المجتمعات الديمقراطية خلال قرن. لقد أصبحت السلطات أكثر اختراقًا ورعاية وتسترًا علىٰ نحو متزايد، وأصبح الأفراد أكثر اهتمامًا بأنفسهم و«ضعفاء»، أو بمعنىٰ آخر غير مستقرين ودون قناعات، ونرىٰ أن نبوءة «توكفيل» تجد تجسدها الأقصىٰ في النرجسية ما بعد الحداثية.

وكما أنه لا يمكن حصر النرجسية في تراجع الاهتمام بالشأن السياسي، فإنه لا يمكن أيضًا فصلها عن الوَلَهِ بالعلاقات الخاصة، وهذا ما يشهد عليه تكاثر الجمعيات ومجموعات الدعم والتعاون. لا يكمن الشكل النهائي للفردانية في استقلال سيادي غير اجتماعي، وإنما في الصلات والروابط مع مجموعات تدافع عن مصالح مصغرة ومتخصصة جدًا: تجمعات الأرامل، آباء الأطفال المثليين جنسيًا، المدمنين علىٰ الكحول، المتمتمين، الأمهات السحاقيات، المصابين بالشره المرضي. لا بدَّ من إعادة موضعة النرجسية في إطار الدوائر والشبكات المندمجة (التضامن بين المجموعات الصغرىٰ، المساهمة والتنشيط الطوعي، «الشبكات الظرفية»)، لكن هذا لا يتعارض مع فرضية النرجسية بل يؤكد هذا الاتجاه؛ لأن اللافت للنظر في هذه الظاهرة هو من جهة تراجع الأهداف الكونية إذا ما قارنّا بينها وبين النضال الإيديولوجي والسياسي في الماضي، ومن جهة أخرىٰ الرغبة في الاجتماع بأناس نتقاسم معهم الاهتمامات اللحظية والمحصورة نفسها. يتعلق الأمر بنرجسية جماعية، فنحن نجتمع لأننا نتشابه، ولأننا نحمل الأهداف الوجودية نفسها. ولا تتميز النرجسية بالاستبطان المتعي الذاتي وحسب، وإنما أيضًا بالحاجة إلىٰ الاجتماع بأشخاص مماثلين، وفي إفادة الآخرين والمطالبة بحقوق جديدة بلا شك، والحاجة إلىٰ التحرر وحل المشاكل الخاصة عبر «الاتصال» و«المعيش»، والتخاطب بصيغة الأنا. وتُعد الحياة الجمعوية بذلك أداةً نفسية. تجد النرجسية نموذجها في نفسنة (psychologisation) الشأن الاجتماعي والسياسي والساحة العمومية بشكل عام، وإضفاء الذاتية علىٰ جميع الأنشطة التي كانت غير شخصية أو موضوعية في السابق.

لقد كان العصر الحداثي مسكونًا بالإنتاج وبالثورة، لكنَّ العصر ما بعد الحداثي مسكون بالإعلام والتعبير. نحن نعبّر، كما يقال، في العمل من خلال «الاتصال»، وفي الرياضة والترفيه إلىٰ درجة أنه لن يكون هناك قريبًا نشاط واحد فقط يخلو من الوسم «الثقافي». هذا لم يعد حتىٰ خطابًا إيديولوجيًا، فقد أصبح تطلعًا جماهيريًا يُعد التكاثر الخارق للإذاعات الحرة آخر تجسُّدٍ له. لقد أصبحنا جميعًا مركِّبي موسيقىٰ (*Disc-jockeys*)، ومذيعين ومنشطين، ويكفي تشغيل الراديو لتفاجأ بسيل من الموسيقىٰ، والكلام المقطع، والحوارات، والاعترافات،

و«الأحاديث» الثقافية والإقليمية والمحلية والمتعلقة بالحي أو المدرسة أو المجموعات المحدودة. إننا نشهد دمقرطة غير مسبوقة للكلام، فكلنا مدفوعون إلىٰ الاتصال بالهواتف، وكلنا يجد الرغبة في قول شيء ما انطلاقًا من تجربته الخاصة، وكلنا يمكن أن يصبح متحدثًا وأن يحظىٰ بالاستماع. ولكن ينطبق علىٰ هذا ما ينطبق علىٰ الرسوم علىٰ جدران المدارس أو العديد من المجموعات الفنية، فكلما أكثرنا في التعبير كلما لم يعد هناك ما يقال، وكلما زادت الذاتية كلما كان الأثر متخفيًا وفارغًا. يتعزز هذا التناقض بسبب أن لا أحد في الحقيقة يهتم بغزارة التعبير هذه، باستثناء المرسل أو المبدع نفسه. وهذه تحديدًا هي النرجسية، أي التعبير كيفما اتفق، وأولوية فعل التواصل علىٰ حساب طبيعة موضوع التواصل، واللامبالاة تجاه المضامين، وانمحاء المعنىٰ، والتواصل دون هدف ولا جمهور، والملقي الذي أصبح المتلقي الأساسي لما يلقيه. وهنا يكمن السبب في وفرة الحفلات والعروض والحوارات والأحاديث المفتقدة تمامًا للمعنىٰ عند أي أحد، والتي لم تعد تُحسب حتىٰ علىٰ المرح. وهناك أمر آخر في القصة، وهو الإمكانية والرغبة في التعبير بغض النظر عن طبيعة «الخطاب»، بالإضافة إلىٰ الحق والمتعة النرجسية في التعبير من أجل لا شيء أو من أجل ذات الإنسان، لكن مع التحويل والتضخيم عبر واسطة. يتواصل الناس من أجل التواصل، ويعبرون فقط بهدف التعبير ومن أجل تسجيل كلامهم من طرف ميكروفون عام، وتُبرز النرجسية هنا، كما في مناسبات أخرىٰ، تواطؤها مع النزع ما بعد الحداثي للجوهر، ومع منطق الفراغ.

الفصل الأول

إغراء لا يتوقف

ماذا عسانا نسمي هذا الموجة العارمة التي تميز عصرنا، والتي تُحِل أينما يَمَّمتَ وَجْهَك التواصلَ مكان الإكراه، والاستمتاعَ مكان المحظور، والمُفصَّلَ علىٰ المقاس مكان المجهول، وتحميلَ المسؤولية مكان التشييء، والتي تتجه في كل مكان إلىٰ خلق جوٍّ من القرب والإيقاع والعناية المتحررة من القانون؟ هناك موسيقىٰ وإعلام علىٰ مدار أربعٍ وعشرين ساعة، وهناك ما يسمىٰ بالمنشط اللطيف في القرىٰ السياحية، وخدمات النداء من أجل الصداقة. حتىٰ الشرطة تحاول أنسنة صورتها، وتفتح أبواب أقسامها أمام الساكنة وتتواصل معهم، في حين يقوم الجيش بدوره بمهام الخدمة المدنية. لقد عرَّفنا المجتمع ما بعد الصناعي علىٰ أنه مجتمع خدمات، ولكن الخدمة الذاتية هي تحديدًا ما يدك كليًّا الإطار الانضباطي السابق، وليس هذا بسبب قوىٰ الثورة وإنما بسبب الأمواج البراقة للإغراء. ولا ينحصر الإغراء داخل حدود العلاقات بين الأشخاص، فقد أصبح عملية شاملة تتجه إلىٰ ضبط الاستهلاك، والمنظمات، والإعلام، والتعليم، والأعراف. إن كل مناحي حياة المجتمعات المعاصرة تخضع الآن لاستراتيجية جديدة تنزل سطوة علاقات الإنتاج عن عرشها لصالح سيل من علاقات الإغراء.

إغراء حسب الطلب

بانتشار العروض، يكون المَشهَدِيون (situationnistes) قد أعلنوا بشكل من الأشكال عن تعميم الإغراء، باستثناء العرض الذي يعني «إشغال الجزء الأساسي من الوقت المعيش خارج دائرة الإنتاج الحديث» (Debord). لقد أصبح الإغراء،

بتحرره من سجن البنية الفوقية والإيديولوجيا، العلاقةَ الاجتماعية المهيمنة، والمبدأ الذي يقوم عليه التنظيم الشامل لمجتمعات الوفرة. غير أن هذا الترويج للإغراء، المستوعب في زمن الاستهلاك، قد أظهر سريعًا محدوديته؛ إذ إن عمل العرض هو تحويل الواقع إلىٰ تمثيل محرَّف، وتوسيع دائرة الاغتراب والحرمان. إن نعت العروض بـ «قوة الخداع الجديدة»، و«الإيديولوجية المجسدة»، و«خدعة الإشباع» يبرز أنه وعلىٰ الرغم من راديكاليته، فإن العرض لم يتخلص من أنماط الزمن الثوري (الاغتراب ومقابله، أي الإنسان الكامل، و«السيد دون عبيد») التي بدأت تختفي بفعل هيمنة السلعة الموسعة. لقد كان الفكر الثوري علىٰ الدوام، حتىٰ الحريص منه علىٰ الاهتمام بالجديد، بحاجة إلىٰ إيجاد إغراء سلبي من أجل إنجاز انقلابه. إن نظرية العرض، بسبب ارتهانها بالزمن الثوري الانضباطي، قد استأنفت النسخة الأبدية للإغراء، والاحتيال، وتضليل الوعي واغترابه.

لا ريب أنه لا محيد عن الانطلاق من عالم الاستهلاك. يُبرز المجتمع الاستهلاكي بوضوح -عبر غزارة منتجاته وصوره وخدماته، والمُتعيَّة التي تترتب عنه، والجو الحماسي من الرغبة والقرب- مدىٰ اتساع نطاق استراتيجية الإغراء. لكن لا يمكن حصر هذه الأخيرة في استعراض التراكم، بل تعني بشكل أكثر دقة تزايد الخيارات التي تتيحها الوفرة، وحرية التصرف التي يتمتع بها الأفراد الغارقون في فضاء شفافٍ ومفتوح، الذي يقدم مزيدًا من الخيارات والتوليفات علىٰ المقاس، ويتيح تنقلًا وانتقاءً حُرَّين. ولسنا إلا في البداية، فهذا المنطق سيتواصل حتمًا مع تمكين الجمهور من تنوع أوسع للسلع والخدمات بفضل التكنولوجيا والسوق. يقدم التلفزيون الأرضي في بعض المناطق من الولايات المتحدة إمكانية الاختيار بين أربع وعشرين قناة متخصصة، دون احتساب البرامج «حسب الطلب». ويرىٰ البعض أنه يلزم توفير مئة وخمسين قناة أرضية من أجل إشباع حاجات الجمهور بعد ست أو سبع سنوات. يُشير كل من الخدمة الذاتية والوجود بحسب الطلب إلىٰ النموذج العام للحياة في المَجتمعات المعاصرة، التي تشهد تكاثرًا متسارعًا لمصادر المعلومة، والمنتجات المعروضة في المراكز التجارية والأسواق الكبرىٰ، وفي المتاجر أو المطاعم المتخصصة. هذا هو المجتمع ما بعد الحداثي الذي يتميز بتوجه شامل نحو الحد من العلاقات

السلطوية والتحكمية، وبالموازاة زيادة الخيارات الخصوصية، وتفضيل التنوع، وعرض صيغ «برامج مستقلة» في الرياضة والتقنيات النفسية والسياحة والموضة المسترخية والعلاقات الإنسانية والجنسية. ليس هناك علاقة بين الإغراء والتمثيل المحرف واغتراب الوعي، بل إن الإغراء هو ما يَنظم عالمنا ويعيد تشكيله وفق عملية شخصنة منهجية يكمن عملها أساسًا في تكثير العرض وتنويعه، وتقديم اقتراحات أكثر من أجل أخذ قرارات أكثر، وإحلال الاختيار الحر مكان الإكراه المتماثل، والتعدد مكان التجانس، وتحقيق الرغبات مكان التقشف. يُحيل الإغراء إلىٰ عالمنا المكون من نطاقات اختيارية ورفوف غرائبية، وبيئة نفسية وموسيقية وإخبارية حيث يتمتع كل واحد بإمكانية تركيب عناصر حياته بحسب أفضلياته. «الاستقلالية هي سمة في الشخصية، وهي أيضًا طريقة للسفر وفق إيقاع الواحد، ووفقًا لرغباتكم. إن المسارات التي يعرضها رحَّالاتنا لا تعدو أن تكون مجرد اقتراحات يمكن الجمع بينها، وأيضًا تغييرها من أجل أخذ رغباتكم بعين الاعتبار». تُفصح هذه الدعاية التجارية عن حقيقة المجتمع ما بعد الحداثي، أي مجتمع مفتوح ومتعدد، يأخذ رغبات الأفراد بعين الاعتبار، ويزيد من حريتهم المركبة. إن الحياة دون ضرورات صارمة، والحياة التي تُصاغ وفقًا للدوافع الفردية، والحياة المرنة في زمن الترتيبات والخيارات والصيغ المستقلة الممكنة بفضل عرض لا نهائي، تلخِّص كيف يشتغل الإغراء. يتعلق الأمر هنا بالإغراء بمعنىٰ أن عملية الشخصنة تحد من الأطر المتصلبة والإكراهية، وتعمل بسلاسة عبر لعب ورقة الشخص الفردي ورفاهيته وحريته ومصلحته الخاصة.

لقد شرعت عملية الشخصنة حتىٰ في إعادة ترتيب نظام الإنتاج، لكن بشكل محتشم جدًّا إلىٰ غاية الآن. ويبقىٰ مجال العمل بكل تأكيد هو العالم الذي يظهر المقاومة الأكثر عنادًا أمام منطق الإغراء، وهذا علىٰ الرغم من الثورات التكنولوجية الجارية. لكن عملية الشخصنة برزت في هذا المجال. لقد سبق ولاحظ رايزمان (Reisman) هذا في كتابه المعنون بـ «**الحشد المنعزل**» (La foule solitaire) وأشار إلىٰ الكيفية التي تحل بها المودَّة المفروضة وشخصنة علاقات العمل والخدمات تدريجيًا مكان تأطير الانضباط الوظيفي والميكانيكي. وعلاوة علىٰ ذلك، نشهد تزايدًا في أعداد تقنيي التواصل والمعالجين النفسيين في

الشركات. ونُسقط الجدران التي تفصل بين المكاتب، ونعمل في فضاءات مفتوحة، ونتطلع في كل مكان إلىٰ الاتفاق والمشاركة. ونحاول في بعض المنظمات، وغالبًا ما يكون ذلك بشكل تجريبي، أنسنة العمل اليدوي وتنظيمه من خلال توسيع المهام، وإثراء الوظائف، ومجموعات العمل المستقلة. وسوف تتيح التقنية الإلكترونية في المستقبل والوظائف المعلوماتية المتزايدة إمكانية تخيل بعض السيناريوهات المستقبلية: اللامركزية في المقاولات، فورة العمل المنزلي، «المنزل الإلكتروني». إننا نشهد منذ الآن تنظيمًا مرنًا لأوقات العمل: أوقات متحركة أو وفق الحالة، عمل متقطع. وبعيدًا عن خصوصية هذه الآليات، فإن هناك اتجاهًا مماثلًا يعرف عملية الشخصنة يتمثل في الحدِّ من جمود المنظمات، وإحلال الآليات المرنة مكان النماذج المنمطة والثقيلة، وتفضيل التواصل عن الإكراه.

تواصل هذه العملية اكتساح قطاعات جديدة، وستعرف تمددًا لا نزال نواجه صعوبةً في تخيُّله مع ظهور التقنيات الجديدة القائمة علىٰ المعالج الدقيق والدوائر المدمجة. ففي مجال التعليم مثلًا، نرىٰ ظهور العمل الحر، والمنظومات الاختيارية، والبرامج الفردية للعمل والمساعدة الذاتية بفضل أجهزة الحاسوب. وهذا سيسمح في مدىٰ غير بعيد بالحوار عبر لوحات المفاتيح، وبالتقييم الذاتي، وبالتعاطي الشخصي مع المعلومة. وتخضع وسائل الإعلام حاليًا لإعادة تنظيم تقود نحو الاتجاه نفسه، فبالإضافة إلىٰ شبكات التلفزيون الأرضي والإذاعات الحرة والمنظومات «التفاعلية»، تؤدي فورة الفيديو، أجهزةً وأشرطةً، إلىٰ شخصنة الولوج إلىٰ المعلومة والصور. إن ألعاب الفيديو وآلاف الصيغ التي تقدمها توسّع وتخصّص علىٰ نطاق كبير الإمكانياتِ الترفيهية والتفاعلية (نتوقع قريبًا أن تصبح أسرة أمريكية من كل أربع أسر مجهزةً بأجهزة ألعاب الفيديو). تدل المعلوماتية الدقيقة وعالم الفيديو علىٰ الموجة الجديدة من الإغراء، والاتجاه الجديد نحو تسريع فَرْدَنة الناس، من بعد العصر البطولي للسيارة والسينما والأجهزة الإلكترونية المنزلية. لكن لا ينبغي التوهم، فإغراء الفيديو لا يتعلق بسحر الأداء العالي للتقنيات الجديدة وحسب، وإنما هو متجذر بعمق في الزيادة المرتقبة علىٰ مستوىٰ الاستقلالية الفردية، وفي إمكانية أن يصبح كل إنسان فاعلًا حرًّا في زمنه وأقل خضوعًا للمعايير الثقيلة للمنظمات. إن الإغراء الراهن هو إغراء خصوصي.

لقد أصبحت جميع الفضاءات حاليًا ملحقةً بعملية شخصنة متعددة الأشكال، وذلك علىٰ نحو متسارع. ففي مجال العلاج النفسي، ظهرت تقنيات جديدة (تحليل المعاملات، الصرخة البدائية، الطاقة الحيوية) تدفع قدمًا نحو الشخصنة المرتبطة بالتحليل النفسي الذي كان يُعد مبالغًا في الثقافوية. ومُنحت الأولوية للعلاجات السريعة، والعلاجات الجماعية «الإنسانية»، والتحرير المباشر للإحساس والمشاعر والطاقات الجسدية. إن الإغراء يكتسح جميع الأقطاب، من البرمجيات إلىٰ التفريغ الانفعالي «البدائي». ويخضع الطب لتطور مُوازٍ، فطرق العلاج بالإبر، وعرض باطن الجسم، والعلاج الطبيعي عبر الأعشاب، والارتجاع البيولوجي، والتطبيب الترياقي، والعلاجات «الرخوة»، هذه الطرق تعرف انتشارًا داعيةً إلىٰ إضفاء الذاتية علىٰ المرض، والتكفل «الكلي» للذات نفسها بالصحة، والاستكشاف العقلي للجسد، وهذا يشكل قطيعة مع توجيهية المؤسسات الاستشفائية. لم يعد مسموحًا للمريض أن يعيش حالته بسلبية، فهو مسؤول عن صحته وأنساقه الدفاعية بفضل إمكانيات الاستقلالية النفسية. وبالموازاة، تعرف الرياضة بروز ممارسات متحررة من التوقيت والمواجهة والتنافس، وتفضّل التدرّب علىٰ حسب القدرة والإحساس المحلق والاستماع إلىٰ الجسد (الركض البطيء، ركوب الأمواج، الجمباز الخفيف، إلخ). لقد أُعيدت صياغة الرياضة من خلال نَفْسَنة الجسد، وأَخْذِ الوعي الشامل بالذات بعين الاعتبار، ومَنْحِ كامل الحرية لشغف الإيقاعات الفردية.

لقد خضعت الأعراف أيضًا لمنطق الشخصنة، فالاختلاف والهُوام والاسترخاء قد أصبحت موضة العصر، أما المنمَّط والمتكلَّف فما عادا يملكان صيتًا جيدًا. إن دين العفوية وثقافة النفس يحفزان أكثر علىٰ أن يكون الإنسان ذَاتَه، وعلىٰ الإحساس والتحليل، والتحرر من الأدوار والعقد. إن الثقافة ما بعد الحداثية هي ثقافة الإحساس والتحرر الفردي الذي يطال جميع فئات الأعمار والجنس. لقد أصبحت التربية، التي كانت سلطوية من قبل، متساهلةً للغاية ومستمعة لرغبات الأطفال والمراهقين، في الوقت الذي تقوم فيه الموجة المُتعيَّة بنزع الشعور بالذنب عن الزمن الحر، وتشجّع علىٰ تحقيق الذات دون قيودٍ وزيادةِ الأنشطة الترفيهية. ويواصل منطق الإغراء طريقه مكتسحًا كل فضاء، ويحقق بذلك تنشئة اجتماعية مرنة ومتسامحة تعمل علىٰ شَخْصَنة الفرد ونَفْسَنَتِه.

يُعد الخطاب صدىً للإغراء، فلم نعد نسمع عن الصُّم والمكفوفين والمقعدين، فهذا عصر ضعاف السمع وغير المبصرين والمعاقين، وأصبح المسنون أشخاصًا في العقد الثالث أو الرابع، في حين أصبحت الوصيفات خادماتِ منازل، وأصبح العمال شركاء اجتماعيين، وأصبحت البنات-الأمهات أمهاتٍ عازبات، وأصبح التلاميذ الكسالىٰ أطفالًا ذوي مشاكل أو حالات اجتماعية، وأصبح الإجهاض إيقافًا طوعيًا للحمل، حتىٰ إن مواضيع التحليل قد أصبحوا محلِّلين. تطهّر عملية الشخصنة المعجمَ كما تفعل بقلب المدن، والمراكز التجارية والموت. إن كل ما يحمل دلالة علىٰ الدونية أو التشوه أو السلبية أو العنف ينبغي أن يختفي لصالح خطابٍ شفاف ومحايد وموضوعي، وهنا تكمن المرحلة الأخيرة التي تعرفها المجتمعات الفردانية. وبالموازاة مع المنظمات المرنة والمنفتحة، يتشكل خطاب تلميحي وملطِّف، وتجميل دلالي يتلاءم مع عملية الشخصنة المتمحورة علىٰ التنمية والاحترام وتنظيم الاختلافات الفردية. يقوم الإغراء في الوقت نفسه بإسالة القواعد الانضباطية والذكريات الأخيرة لعالم الدم والتوحش. لا بدَّ أن يتواصل الجميع دون مقاومة ودون إبعاد، في فضاء واسعٍ سائل ولاكوني علىٰ شاكلة لوحات ولافتات فولون (Folon).

إذا كان من غير الممكن فصل عملية الشخصنة عن التعقيم المتكتم للفضاء العمومي وللخطاب، وعن الإغراء الزائف علىٰ شاكلة الأصوات المحلاة للمضيفات في المطارات؛ فلا يتأتىٰ كذلك فصلها عن التنشيط الإيقاعي للحياة الخصوصية. تدل الموسيقىٰ التي لا تتوقف والمسابقات الموسيقية علىٰ أننا نعيش تفجُّرًا موسيقيًا مذهلًا. إن نظام الستريو (chaîne hi-fi) قد غدا سلعة ضرورية، فنحن نمارس الرياضة ونتجول ونعمل ونقود السيارة مع الاستماع إلىٰ الموسيقىٰ. لقد أصبحت الموسيقىٰ والإيقاع في غضون عقود قليلة بيئةً دائمة وشغفًا جماهيريًا. لقد كانت الموسيقىٰ بالنسبة إلىٰ الإنسان الانضباطي السلطوي محصورةً في أمكنة أو لحظات خاصة، أي حفلة موسيقية أو حفلة رقص أو قاعة موسيقىٰ أو راديو، لكن الفرد ما بعد الحداثي وعلىٰ خلاف ذلك، يظل يستمع إلىٰ الموسيقىٰ من الصباح وإلىٰ غاية المساء، وتجري الأمور كما لو كان بحاجة إلىٰ الذهاب إلىٰ أماكن أخرىٰ باستمرار، وأن يتم نقله وإحاطته بجوٍّ مُفقد للوعي،

وكما لو كان بحاجة إلىٰ اختلالِ إدراكٍ مثير ونشوي أو مسكر للعالم. من المؤكد أن هذه الثورة الموسيقية ترتبط بالابتكارات التكنولوجية، وبإمبراطورية النظام السوقي، وصناعة الاستعراضات *(show-biz)*، لكن ذلك لا يمنع أنها تَجلٍّ لعملية الشخصنة، ووجهٌ للتحول ما بعد الحداثي الذي لحق بالفرد. وكما أن المؤسسات قد أصبحت مرنة ومتحركة، فقد أصبح الفرد بالطريقة ذاتها حركيًا متطلعًا إلىٰ الإيقاع وإلىٰ مشاركة من كامل الجسد وجميع الحواس، وقد صارت هذه المشاركة الآن ممكنةً بفضل أجهزة الستريو وجهاز تشغيل الموسيقىٰ النقَّال، والأصوات الكونية والانتيابية (paroxystiques) للأنغام في زمن الإلكترونيات. وفي مقابل الشخصنة علىٰ المقاس التي لحقت بالمجتمع، هناك شخصنة للفرد ترتبت عنها الرغبة في الإحساس «أكثر»، وفي التحليق والاهتزاز مباشرة، والشعور بأحاسيس آنية، وفي أن يجد الفرد نفسه في حركة شاملة في شبه سفرٍ شعوري ونزوي. لقد أتاح الأداء التقني لأجهزة الستريو والأصوات الكهربائية، وثقافة الإيقاع التي دشنتها موسيقىٰ «الجاز» ثم «الروك» للموسيقىٰ، إمكانيةَ أن تصبح الوسيط المفضَّلَ في زمننا؛ لأنها تنسجم بشكل وثيق مع الطابع الجديد للفرد المشخصن والنرجسي والمتعطش إلىٰ الغرق اللحظي، ولإجهاد نفسه علىٰ إيقاع أنغام الموسيقىٰ الأكثر تنوعًا وتطورًا التي أصبحت تحت تصرفه الدائم، وليس علىٰ إيقاع آخر الأغاني الناجحة فقط.

إن الإغراء ما بعد الحداثي ليس مادةً بديلة عن التواصل الغائب ولا سيناريو يهدف إلىٰ التورية عن دناءة العلاقات السوقية. فذلك يعني إسقاطه من جديد في استهلاك الأشياء والإشارات المصطنعة وإعادة ضخ الوهم، حيث توجد وقبل كل شيء عملية شخصنة منهجية، أو بعبارة أخرىٰ عملية تذرية (atomisation) لما هو اجتماعي أو توسيع عميق للمنطق الفرداني. إن النظر إلىٰ الإغراء علىٰ أنه «تمثُّل متوهم عن اللامعيش» (Debord)، يعني مواصلة الخيال المتعلق بأشباه الحاجات، والتضاد الأخلاقي بين الحقيقة والمظهر، وواقع موضوعي معزول عن الإغراء، في حين أن هذا الأخير يعرَّف أساسًا كعملية تحول للواقع وللفرد. وبعيدًا عن كونه عاملَ تدليسٍ أو سلبية، يُعد الإغراء بمثابة هدم بارد لما هو اجتماعي عبر عملية عزل لم تَعُدْ تنتظم من خلال القوة أو الأطر القانونية، وإنما عبر المُتعيَّة

والإعلام وتحميل المسؤولية. لقد أصبح كل واحد منّا مع سيطرة وسائل الإعلام والأشياء والجنس، يلاحظ نفسه ويختبرها، وينكفئ أكثر علىٰ ذاته بحثًا عن حقيقته ورفاهيته. وأصبح كلنا مسؤولًا عن حياته الخاصة، ومطالبًا بإدارة رأسماله الجمالي والعاطفي والجسدي واللبيدي علىٰ نحو أمثل. تتشابه عمليتا التنشئة الاجتماعية والفصل الاجتماعي في هذا السياق، ففي عمق الصحراء الاجتماعية يقف الفرد السيادي بعلمٍ وحرِّيةٍ ينظِّم حياته بحذرٍ، فالكل يربط حزام الأمان في أثناء قيادة السيارة. تُعدُّ عملية الشخصنة، في المرحلة ما بعد الحداثية للتنشئة الاجتماعية، شكلًا جديدًا من أشكال التحكم الاجتماعي المتحرر من العمليات الثقيلة المتمثلة في التكتيل والتشييء والاضطهاد. ويتم تحقيق الإدماج من خلال الإقناع عبر الحديث عن الصحة والأمن والعقلانية: الإشهار والتحسيس الطبي، ولكن أيضًا من خلال النصائح التي تقدمها جمعيات حماية المستهلكين. وقريبًا ستتمكن الفيديوهات النصية من عرض «أشجار القرار»، وأنساق الأسئلة والأجوبة، وتمكين المستهلك من إرشاد الحاسوب إلىٰ معاييره الخاصة من أجل القيام باختيار رشيد ولكن مشخصن. لم يعد الإغراء خليعًا.

من المؤكد أن هذا ليس وليد اليوم، فالمجتمعات الحديثة ابتكرت منذ قرون عدَّةَ إيديولوجيةِ الفرد الحرِّ والمستقل والشبيه بالآخرين. وبالموازاة مع ذلك، أو مع وجود تفاوتات تاريخية لم يكن ممكنًا تجنُّبها، تبلور اقتصاد حرٌّ قائم علىٰ رائد الأعمال المستقل والسوق، كما رأت أنظمة سياسية ديمقراطية النورَ. أما علىٰ مستوىٰ الحياة اليومية وأسلوب الحياة والجنس، فقد واجهت الفردانية وإلىٰ غاية تاريخ ليس ببعيد سدًّا مَنَعَ تمدُّدَها، وتمثل في إيديولوجيات صلبة، ومؤسسات، وأعراف تقليدية أو انضباطية-سلطوية. إن هذا التَّخْم الأخير هو الذي يسقط تحت أنظارنا وبسرعة مذهلة. تؤدي عملية الشخصنة المدفوعة بتسارع التقنيات والإدارة والاستهلاك الجماهيري ووسائل الإعلام وتطورات الإيديولوجية الفردانية، في ذروتها إلىٰ حكم الفرد، وتفجُّر آخر الحواجز. إن المجتمع ما بعد الحداثي، أو بعبارة أخرىٰ المجتمع الذي يعمم عملية الشخصنة في قطيعة مع التنظيم الحديث الانضباطي الإكراهي يحقِّق بشكل من الأشكال، في الحياة

اليومية وعبر استراتيجيات جديدة، المثلَ الأعلىٰ الحداثي المتمثل في الاستقلالية الفردية، وإن كانت هذه الاستقلالية بكل تأكيد تحمل مضمونًا جديدًا.

الجاذبية غير الظاهرة للسياسة

لا تقف السياسة بعيدةً عن الإغراء، بدءًا من الشخصنة المفروضة علىٰ صور القادة السياسيين، من خلال البساطة المتفاخرة، وعبر ظهور السياسي بسروال الجينز أو السترة، واعترافه بمحدوديته ونقاط ضعفه بكل تواضع، والظهور مع أفراد عائلته، وإتاحة دفتره الصحي وفترة شبابه. لقد كان جيسكار (Giscard) في فرنسا من بعد كيندي (Kennedy) أو ترودو (Trudeau)، رمزًا لهذه الأنسنة والنفسنة للسلطة، فقد كان رئيسًا علىٰ «مستوىٰ إنساني»، وأعلن أنه لا يريد أن يضحي بحياته الخاصة، فكان يفطر مع عمال النظافة، ويتعشىٰ في المدينة مع الأسر الفرنسية. لا ينبغي التوهم بهذا الشأن، فازدهار وسائل الإعلام الجديدة، وخاصة التلفاز، مهما بلغت أهمية الدور الذي لعبته في هذا الإطار يعجز عن تقديم تفسير وافٍ لهذا الرفع من شأن الشخصية، وهذه الضرورة المتمثلة في بناء صورة جيدة لدىٰ الناس. إن السياسة المشخصنة تواكب ظهور هذه القيم الجديدة التي تتمثل في الودِّ، والمُسارات الحميمة، والقرب، والأصالة، والشخصية. وهي قيم فردانية ديمقراطية بامتياز، روَّج لها الاستهلاك الجماهيري علىٰ نطاق واسع. يُعد الإغراء سليلَ الفردانية المُتعيَّة والنفسية، أكثر مما هو الشأن بالنسبة إلىٰ المكيافيلية السياسية. هل يتعلق الأمر بانحراف للديمقراطيات، وبتسميم الناخبين واللعب بهم عبر استعراض للأوهام؟ الجواب: نعم ولا في الوقت ذاته؛ إذ إن كان صحيحًا أن هناك تسويقًا سياسيًا مبرمجًا ومستخفًا، فمن الصواب أيضًا أن نقول إن نجوم السياسة لم يقوموا إلا بالتأقلم مع السلوك ما بعد الحداثي للإنسان الديمقراطي، المتمرد علىٰ البقاء مجهولًا، وعلىٰ الدروس البيداغوجية المجردة، ولغة الخشب، والأدوار المتفاصلة والتقليدية. أما في ما يخص التأثير الحقيقي لشخصنة الهيئة، فبإمكاننا أن نتساءل إذا ما كان هناك مبالغة في تقييم دورها من طرف مهنيي قطاع الإشهار، ومن طرف السياسيين[1] الذين وقعوا هم أنفسهم بشكل كبير تحت إغراء

(1) Schwartzenberg, R. (1977), *L'Etat spectacle*, Flammarion, Paris.

منظومة النجومية. إذ إن جميع متصدري اللوائح حاليًا قد انخرطوا في هذا التوجه، مما يلغي التأثير بسبب الانتشار وحالة التخمة الإعلامية، ويبرز الإغراء كبيئة رخوة وإلزامية ودون أي مفاجآت، تقوم بإلهاء جمهور بعيدٍ عن أن يكون بهذه السذاجة والسلبية كما يعتقد مناهضو «الاستعراض» الحاليون.

وهناك ما هو أكثر دلالة أيضًا حول الإغراء، وهو التوجه الراهن للديمقراطيات نحو لعب ورقة اللامركزية. فمن بعد التوحيد القومي وهيمنة الإدارات المركزية، أصبحنا نعرف تفويض السلطات للمجالس الجهوية والمنتخبين المحليين، والسياسات الثقافية الجهوية. هذا زمن انسحاب الدولة، وزمن المبادرات المحلية والجهوية، والاعتراف بالخصوصيات والهويات الإقليمية. يقوم هذا المعطىٰ الجديد المتمثل في الإغراء الديمقراطي بأنسنة الأمَّة وتوزيع السلطات، وتقريب هيئات القرار من المواطنين، ويُعيد تزويد الأطراف بشيء من الكرامة. لقد شرعت الدولة القومية اليعقوبية في تحول نابذٍ يهدف إلىٰ الحد من التصلُّبات البيروقراطية، ويُعيد تقييم «البلد»، ويعزز بشكل من الأشكال ديمقراطية الاتصال والقرب من خلال إعادة تدبير التراب الوطني وشخصنته علىٰ أساس جهوي. وهناك بالموازاة سياسة تُعنىٰ بالتراث ترىٰ النور وتندرج في التوجه نفسه إلىٰ جانب اللامركزية والاهتمام بالبيئة. لم يعد مسموحًا بالتخريب والاجتثاث والتقليل من الأهمية، وبدلًا من ذلك يجب حماية الثروات الإقليمية والتاريخية والطبيعية وتثمينها. تتعلق السياسة المَتحَفِية الجديدة بسياسة الجهوية الإدارية والثقافية التي تروم إحداث تنمية متماثلة للقوىٰ والكيانات البعيدة عن المركز، ووضع آلية وحيدة للحوار بين الحاضر والماضي وبين الساكنة والمجال. ولا يتعلق الأمر هنا بحنين من مجتمع خرَّبه غزو المستقبل، أو باستعراض إعلامي، بل يتعلق، علىٰ نحو أكثر التباسًا ولكن أكثر عمقًا أيضًا، بشخصنة الحاضر عبر الحفاظ علىٰ الماضي، وبأنسنةٍ للأشياء وللآثار القديمة تشبه تلك التي لحقت بالمؤسسات العمومية والعلاقات بين الأفراد. إن هذا الاهتمام بالمتاحف ليس إطلاقًا مفروضًا من الخارج ولا اهتمامًا ظرفيًا، بل هو اهتمام علىٰ علاقة وثيقة بالحساسية ما بعد الحداثية الباحثة عن الهوية والتواصل، والشغوفة قليلًا بمستقبل التاريخ، والمرهقة من فكرة التدمير النهائي. إن إبادة

الآثار لا يختلف عن تخريب الطبيعة، ولقد تمكن النفور نفسه من عقولنا التي أصبحت قادرةً الآن أن تُنَفسن وتُضفي روحًا علىٰ كل واقع، سواء تعلق الأمر بالناس أو الحجارة أو النباتات أو البيئة. لا يمكن عزل تأثير التراث عن تَلَيُّن الأعراف، والشعور المزدوج بالاحترام والتسامح، ونفسنة لا تعرف الحدود.

تمثل الإدارة الذاتية، التي يكْمُن عملها في إلغاء العلاقات البيروقراطية القائمة علىٰ القوة وإعداد كل فرد ليصبح ذاتًا سياسية مستقلة، منحدرًا آخر للإغراء. إذ تهدف، من خلال إلغاء الفصل القائم بين الرئيس والمنفذ وجعل السلطة لامركزية وتوزيعها علىٰ نطاق واسع، إلىٰ تذويب آلية السلطة التقليدية ونظامها الخطي، وإقامة منظومة تحكُّم آليٍ تعمل علىٰ توزيع المعلومة وتداولها. إن الإدارة الذاتية تعني التعبئة والمعالجة المثالية لجميع مصادر المعلومة، وإقامة بنك كوني للمعطيات حيث يكون كل واحد مرسِلًا ومستقبِلًا في الوقت ذاته، وهي بذلك تعني أيضًا الحوسبة (informatisation) السياسية للمجتمع. إن من الواجب تجاوز مشكلة الأنتروبيا التي تشكل جزءًا من المنظمات البيروقراطية، والحدّ من معيقات تنقل المعلومة ومن الأسرار وحالات السخط. لا يعمل الإغراء بشكل غرائبي، بل يعمل من خلال الإعلام، والتفاعل، والتنوير الكامل للفضاء الاجتماعي. وليس مفاجئًا في ظل مثل هذه الظروف أن نرىٰ عدة حركات مدافعة عن البيئة تنضم إلىٰ أنصار الإدارة الذاتية. إن الإيكولوجيا تدعو، عبر رفضها لسطوة النوع البشري وأحادية العلاقة بين الإنسان والطبيعة اللتين تسببا في التلوث والتوسع الأعمىٰ، إلىٰ تعويض ميكانيكا النمو الثقيلة بالضبط الآلي وبالتواصل والتفاعل الذي لا يجعل من الطبيعة كنزًا يجب نَهْبه، وقوةً يتحتم استغلالها، وإنما مخاطَبًا يجب الاستماع إليه واحترامه. ويستند التضامن بين الأنواع الحية وحماية البيئة وكامل الإيكولوجيا إلىٰ عملية شخصنة للطبيعة، والأخذ بعين الاعتبار هذه الوحدة غير القابلة للتعويض أو التبادل والمحدودة، وإن كانت كوكبية، والتي تدعىٰ الطبيعة. وفي ارتباط بذلك، تعمل الإيكولوجيا علىٰ جعل الإنسان مسؤولًا من خلال توسيع حقل الواجبات عبر نَقْلِه مما هو اجتماعي إلىٰ ما هو كوكبي. وإذا كانت الإيكولوجيا تجهد بكل تأكيد في فرملة عملية التوسع الاقتصادي اللامحدودة وإيقافها، فهي تساهم بالمقابل في توسع

الذات. إن الإيكولوجيا الرافضة للنموذج الإنتاجي تدعو راجيةً إلىٰ إحداث تحول تكنولوجي، واستعمال تقنيات ناعمة وغير ملوثة للبيئة، أما الأكثر راديكاليةً بين صفوفها فيدعون إلىٰ تحول شاملٍ علىٰ مستوىٰ منهجيات العمل ووحداته: إعادة توطين الوحدات الصناعية والساكنة وانتشارها، إقامة محترفات صغيرة تُدار بشكل ذاتي وتكون مندمجة في مجتمعات محلية علىٰ مستوىٰ إنساني وبحجم صغير. لم تُفلح النشكونية (cosmogonie) الإيكولوجية في الإفلات من سحر الإنسية. وسواء تعلق الأمر بالحد من العلاقات الهرمية ومن درجة الحرارة التاريخية، أو بالشخصنة، أو بنمو الذات، فإن الإغراء قد وسع غطاءه ليشمل الفضاءات الخضراء للطبيعة.

حتىٰ الحزب الشيوعي الفرنسي لا يُعد استثناءً بهذا الصدد، فقد استقل القطار المتحرك من خلال التنازل عن ديكتاتورية البروليتاريا التي تُعد آخر أداةٍ دموية للزمن الثوري وغائية التاريخ. لقد ألغىٰ الإغراء الثورةَ واستعمال العنف، وقوّض الغايات التاريخية الكبرىٰ، لكنه أيضًا أنضج حزب السلطوية الستالينية. وبهذا أصبح بإمكان الحزب الشيوعي الفرنسي أن يؤنب موسكو علىٰ خجل، وأن «يتسامح» مع انتقادات مثقفيه دون اللجوء إلىٰ فصلهم. لن يحدث الصراع الأخير، فالإغراء -هذا الصانع الكبير للتوافق والاجتماع- يعمل أسوة بإيروس (Eros) من خلال الربط والتلاحم والتقريب. وبدلًا من الحديث عن الحرب الطبقية، أصبح الحزب يفضِّل الاستمالة عبر الإحصائيات والحديث عن التوافق التاريخي ووحدة الشعب الفرنسي. لا ريب أن الحزب الشيوعي الفرنسي يبقىٰ في ما يخص التنظيم والإيديولوجيا، الحزبَ الأقل استعدادًا للوقوع في شراك الإغراء، والحزبَ الأكثر ماضوية وتعلقًا بالأخلاقية والمركزية والبيروقراطية. بل إن هذا التصلب الوراثي هو الذي يقف جزئيًا وراء الإخفاقات الانتخابية التي نعرفها. ولكن من جهة أخرىٰ يبدو الحزب الشيوعي الفرنسي كحزب ديناميكي ومسؤول، ويتحول أكثر فأكثر إلىٰ تنظيم إداري دون رسالة تاريخية، وتبنىٰ بعد طول تردد العناصر الرئيسة في الإغراء مثل الإدارة واستطلاعات الرأي وتجديد التنظيم علىٰ نحو دائم. وقد وصل ذلك إلىٰ غاية أن يشمل مقره المركزي، فجعلوه بناءً من زجاج من دون أسرار، وواجهةً تنير علىٰ أضواء التحولات

الجوانية التي يعرفها جهاز الحزب. يقوم الحزب الشيوعي الفرنسي بإحداث التوافق بين الإغراء والزمن الغابر للثورة، وهو بذلك يلعب في الوقت ذاته بالورقتين مُكرهًا نفسه بإلحاح علىٰ أن يلعب دور المُغوي الخجول والبئيس. والشيء نفسه ينطبق علىٰ ماركسيتهم، للتحدث مثل لينين. إذا رجعنا إلىٰ الألتوسيرية[1] الرائجة (صرامة المفهوم، والمعاداة النظرية للإنسية)، فإن الماركسية تبدو في صورة صلبة لا تعرف التنازلات وتقف علىٰ النقيض من الإغراء. أما إذا سرنا في درب الجمع بين المفاهيم، فإن الماركسية تدخل في مرحلة وضع السلاح؛ إذ لم يعد هدفها هو التشكيل الثوري لوعي طبقي موحدٍ ومنضبط، وإنما تشكيل وعي معرفي. لقد ارتدىٰ إغراء الماركسية التعيس بذلةَ «العلماء» الضيقة.

إدمان الجنس

هناك نوع من الإجماع علىٰ إدانة التضخم الجنسي والإباحية السائدين حاليًا، يتوافق حوله أنصار الحركة النسوية والأخلاقيون وعاشقو الجمال (esthètes) المصدومون من انحطاط الإنسان إلىٰ مرتبة الشيء، ومن آلة الجنس التي أغرقت علاقات الإغراء في خلاعة تتكرر دون أي ألغاز. لكن ماذا لو كان هذا لا يمثل الأهم في الموضوع، وماذا لو أن الإباحية نفسها لا تعدو أن تكون صورةً من صور الإغراء؟ ماذا تصنع الإباحية في الواقع إن لم يكن القفز علىٰ النظام القديم القائم علىٰ القانون والمحظور، وإلغاء النظام الإكراهي القائم علىٰ الرقابة والكبت، في سبيل مشاهدة كل شيء وفعل كل شيء وقول كل شيء، وهذا هو الذي يفعله الإغراء ذاته؟ إن وجهة النظر الأخلاقية هي التي تُحيل الإباحية مجددًا إلىٰ التشييء وإلىٰ الجنس المنظم كصناعة. إن الذي أدىٰ إلىٰ الإباحية هو ثقافة «كل شيء مسموح به»، والرغبة في الذهاب أبعد في كل مرة، والبحث عن تدابير لم يُسمع بها من قبل، وتأليفات جديدة في تصرف حرٍّ بالجسد، والمبادرة الحرة في ممارسة الجنس، وهذا بخلاف ما يقوله منتقدو الإباحية عن كونها عاملَ نزعٍ للنمطية وإضفاءً للذاتية علىٰ الجنس ومن خلال

---

(١) نسبة إلىٰ الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير [المترجم].

الجنس أسوةً بجميع حركات التحرر الجنسي. حينما نرىٰ التنويع اللبيدي وكوكبة «الإعلانات الصغيرة» المتفردة، نجد أن الإغراء تمكَّن، من بعد ما فعل ذلك بالاقتصاد والتعليم والسياسة، من إلحاق الجنس والجسد وفقًا للضرورة نفسها المتمثلة في شخصنة الفرد. لقد أصبح الجسد والجنس، في زمن الخدمة الذاتية اللبيدية، أدوات لإضفاء الذاتية وتحميل المسؤولية؛ لذا يجد الإنسان نفسه مرغمًا علىٰ مراكمة التجارب واستغلال رأسماله اللبيدي والابتكار في التأليفات. وكل شيء يجسد السكونية والاستقرار في هذا الزمن يجب أن يختفي لفائدة التجريب والمبادرة. وبهذا لم نعد نصنع ذاتًا من خلال الانضباط، وإنما عبر شخصنة الجسد بفضل الجنس. في هذا الزمن، يُعد جسمك هو أنت؛ وبالتالي ينبغي الاهتمام به وعشقه وإظهاره، فهو لم يعد يشبه الآلة. يوسع الإغراء الكائنَ-الذات عبر إضفاء كرامة وكمال علىٰ الجسد الذي كان مخفيًا من قبل. ويُعد العري والنهود العارية أعراضًا مذهلة لهذا التحول الذي مكَّن الجسد من أن يصبح شخصًا ينبغي احترامه وتدليله تحت الشمس. كما يُعد رقص «الجيرك *(jerk)* عرضًا آخر لهذا التمكين، فإذا كان الجسد في رقصات «الروك» أو «التويست» لا يزال قابعًا تحت بعض القواعد، فقد سقطت جميع الإكراهات والصورة المصفرة مع رقص «الجيرك»، ويمكن للجسد الآن أن يعبّر بكل حرية، وأن يصبح خطابًا متفردًا أسوةً باللاوعي. وتحت أضواء العلب الليلية، تتمايل ذوات مستقلة وكائنات نشيطة، ولم يعد أحد يدعو أحدًا، والفتيات لم تعدن تنتظرن من يدعوهن للرقص، ولم يعد الرجال يحتكرون المبادرة. لم يتبقَ إلا جواهر فردية (monades) تتقاطع أفلاكها العشوائية في دينامية جماعية صارت بكماء من فرط سحر نظام الصوت.

ماذا يحصل حينما يتحول الجنس إلىٰ سياسة، وعندما تُترجم العلاقات الجنسية علىٰ شكل علاقات قوة وسلطة؟ ألا يُعد إقدام النسوية الجديدة علىٰ التنديد بالمرأة السلعة، والدعوة إلىٰ تعبئة جماهيرية حول «برنامج مشترك»، والتشكل كحركة خاصة تقصي الرجال، خطًا حادًا ومانويًا لا يمكن اختزاله في عملية الإغراء؟ أليس علىٰ الأقل هكذا تريد المجموعات النسوية الظهور؟ وهناك

شيء آخر أكثر أهمية علىٰ المحك، ويتعلق بالإجهاض الحرّ والمجاني، فالحق في الاستقلالية والمسؤولية علىٰ مستوىٰ الإنجاب هو المستهدف هنا؛ إذ يتعلق الأمر هنا بإخراج المرأة من حالة السلبية والتسليم أمام التقلبات المرتبطة الإنجاب. تُعد النسوية الجديدة -من خلال الدعوة إلىٰ حرية التصرف في الذات، واختيار ألا تبقىٰ المرأة تحت إمرة الآلة التناسلية والقَدَر البيولوجي والاجتماعي- شكلًا من أشكال عملية الشخصنة. لقد ظهرت دعاية جديدة في أثناء الحملات الأخيرة ضد الاغتصاب، وهي حول ظاهرة كانت في الماضي تبقىٰ في طي الكتمان وتبعث علىٰ الخزي والعار. ويُحيل هذا إلىٰ أن لا شيء بعدُ يجب أن يبقىٰ خارج دائرة الضوء طبقًا لضرورة الشفافية والإنارة المنهجية للحاضر التي تنظم مجتمعاتنا. إن حركة تحرير المرأة، عبر الحد من هذه الظلال وزوايا الغموض، تشكل جزءًا لا يتجزأ من التعري المعمم في أزمنتنا الحديثة. فمن خلال الإعلام والتواصل يعمل الإغراء. ولأننا من جهة أخرىٰ نهتم بعدم فصل السياسي عن التحليلي؛ فالنسوية الجديدة تبقىٰ مدفوعة بإرادة تتعمد النفسنة كما يظهر ذلك من خلال المجموعات الصغرىٰ المعروفة بـ «المساعدة الذاتية» أو «الوعي الذاتي»، حيث تستمع النساء لبعضهن البعض، وتتشاركن في التحليل والحديث بحثًا عن رغباتهن وأجسادهن. إن «المعيش» هو من يتصدر الآن، وحذارِ من النظري والمفاهيمي لأنه يجسد السلطة والآلة الذكورية والاستبدادية. تُحيل «لجان التجارب الخاصة» إلىٰ أن التمكين والبحث عن هوية خاصة يمران عبر التعبير ومقابلة التجارب الوجودية. وهناك مسألة أخرىٰ لا تقل تميزًا وتتعلق بـ «الخطاب النسوي» الباحث عن اختلاف وتأكيدٍ متحرر من المرجعية الذكورية. ففي نسخته الأكثر راديكالية، يتعلق الأمر بالخروج من اقتصاد اللوغوس (logos) ومن الاتساق الخطابي، من خلال طرح قضية الأنثىٰ في شكل تقرير مصير و«نزوع ذاتي» (Luce Irigary) متحرر من أي مركزية ومن أي تمركز حول الذكر كوضع اشتمالي نهائي للسلطة. هناك ما هو أهم من إعادة تشكيل مجال حُددت معالمه من قبل، وهو تقلب هذا المكان نفسه، وعدم إمكانية تحديده والتعرف

إليه. فالأمر يتعلق بمجال لا يكون أبدًا شبيهًا بنفسه ولا بأي شيء آخر، وهو «نوع من الفضاء المتوسع الذي لا يقبل الحدود، والذي لا يشكو من عدم الاتساق في الوقت ذاته»[١]؛ إذ إن المسألة النسائية تبقىٰ مسألة تعددية وسائلة للغاية ومتداخلة، ولا تعرف «الخاص» وتجهل بالتالي وضع الذات. لم تعد هنالك حتىٰ حاجة إلىٰ صياغة مفهوم جديد للنسوية؛ لأنه لن يعدو أن يواصل الآلة النظرية الذكورية ويتابع اقتصاد المماثل والواحد. ومن أجل التعريف بنفسها، تطالب النسوية الجامحة بالأسلوب، وبالتركيب المختلف واللمسي والسائل، والمفتقد للذات والموضوع. كيف يمكن ألا نتعرف من خلال اقتصاد السوائل هذا، وهذه التعددية الناقلة، إلىٰ أثر الإغراء الذي يلغي حيثما حلَّ المماثلَ والمركز والخطية، ويقوم بتذويب التصلبات و«الجامدين»؟ لا يمثل توقف الإرادة النظرية ارتدادًا، بل إنه ليس إلا مرحلة نهائية في العقلانية النفسية. وبعيدًا عن كونها مكبوتًا تاريخيًا، فإن المسألة النسائية، كما سبق وعرفناها، هي نتاج وتجلٍ للإغراء ما بعد الحداثي الذي يحرر وينزع التنميط عن الهوية الشخصية وعن الجنس في حركة متزامنة. وبالتالي فلا شيء أغرق في الخطأ من الدخول في حرب ضد ميكانيكا السوائل هذه التي تُتهم بأنها تعيد الصورة البائدة والذكورية عن المرأة[٢]. إن العكس هو الصواب، أي إدمان الجنس المعمم، فالنسوية الجديدة لا تفعل إلا الزيادة من حِدَّة عملية الشخصنة، وتشكِّل صورةً جديدة للمرأة تتميز بكونها متعددة الأشكال ومجنّسة، ومتحررة من الأدوار والهويات الصارمة للمجموعات، وتتواءم مع إقامة مجتمع مفتوح. وتعمل النسوية الجديدة، إن علىٰ المستوىٰ النظري أم النضالي، علىٰ إعادة تشكيل الكائن الأنثوي عبر تثمينه من جميع النواحي النفسية والجنسية والسياسية واللغوية. ويتعلق الأمر ابتداءً وقبل كل شيء بجَعْلِ المرأة حاملةً للمسؤولية، ونَفْسِنَتِها من خلال إسالة آخر «جزء ملعون»، أو بعبارة أخرىٰ، ترقية المرأة إلىٰ مرتبة فردية كاملة، ومتكيفة مع

---

(1) Irigary, L. (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Editions de Minuit, Paris, p. 30.

(2) Alzon, C. (1978), *Femme mythifiée, femme mystifiée*, PUF, Paris, pp. 25-42.

الأنساق الديمقراطية المُتعيَّة التي لا تتلاءم مع قواعد تنشئة اجتماعية بائدة تقوم علىٰ الصمت والخضوع المحتشم وهستيريا غرائبية.

وحذارِ من التوهم، فإن تضخم التحليلات والبلاغات هذا، وتكاثر مجموعات النقاش لن يضعوا حدًّا لعزل الإغراء. وهذا ينطبق علىٰ النسوية كما علىٰ مذهب التحليل النفسي: فكلما قمنا بالتأويل كلما ارتدت الطاقات إلىٰ الأنا تحقق فيها وتحيط بها من كل جانب، وكلما قمنا بالتحليل كلما تزايد الاستبطان وإضفاء الذاتية علىٰ الفرد، وكلما كان هناك حديث عن اللاوعي والتأويل كلما تزايدت حدة الإغراء الذاتي. إنِ التأويل التحليلي، كآلة نرجسية لا تعرف مثيلًا، تُعد عاملَ شخصنةٍ من خلال الرغبة، وفي الوقت ذاته عاملَ فصلٍ اجتماعي وتذرية منهجية ومتواصلة علىٰ شاكلة جميع باقي آثار الإغراء. وفي ظل اللاوعي والكبت، يعود كل واحد إلىٰ ذاته في جزئها اللبيدي، باحثًا عن صورته الخاصة منزوعة الأسرار، ومحرومًا من سلطة المحلِّل وحقيقته حتىٰ في تجسدات لاكان[1] الأخيرة. صمتًا فهذا موت المحلِّل، ونحن جميعًا محلِّلون، وفي الوقت نفسه مواضعُ للتأويل ومُؤَوِّلون في حركة دائرية لا باب لها ولا نافذة. لقد مات دون خوان، وقد استيقظت صورة جديدة تبعث أكثر علىٰ القلق، وهي صورة نرجس، المفتون بنفسه في كبسولته الزجاجية.

---

(١) جاك لاكان، وهو محلل نفسي فرنسي (١٩٠١-١٩٨١)، ويُعد من أشهر المحللين النفسيين بعد فرويد [المترجم].

الفصل الثاني
قمة اللامبالاة

فرار جماهيري

إذا ما حصرنا أنفسنا في القرنين التاسع عشر والعشرين، فلا بدَّ أن نُشير إلىٰ جملة من الأمور التي طبعت هذين القرنين دون التقيد بأي ترتيب: الاجتثاث المنهجي لجذور الساكنة القروية ثم الحضرية، الفتور الرومانسي، الرجل الأنيق المصاب بالكآبة، تدمير ١٠ كلم مربع من مدينة هيروشيما مع ٧٥ ألف قتيل و٦٢ ألف بناء مهدَّم، ملايين الأطنان من القنابل التي ألقيت علىٰ الفيتنام، الحرب البيئية باستعمال مبيدات الأعشاب، تزايد المخزون العالمي من الأسلحة النووية، تطهير بنوم بنه من الخمير الحمر، صور العدمية الأوروبية، الشخوص الأموات-الأحياء عند بيكيت، القلق، الأسىٰ الجواني لأنتونيوني (Antonioni)، فيلم ميسيدور لمخرجه ألان تانر (Alain Tanner)، حادثة هاريسبورغ، ومن المؤكد أن اللائحة ستطول بصورة مفرطة إذا ما أردنا أن نعد جميع أسماء الصحراء. هل سبق في أي زمن من الأزمان أن نظمنا وشيدنا وراكمنا بهذا القدر، وبالموازاة هل سبق وكنا مسكونين بالشغف باللاشيء والصفحة البيضاء والإبادة الشاملة بهذا القدر؟ تُعد الصحراء، في هذا الزمن الذي أخذت أشكال الإفناء فيه أبعادًا عالمية، غايةَ الحضارة ووسيلتها، وتعبّر عن هذه الصورة المأساوية التي أحلتها الحداثة مكان التفكير الميتافيزيقي حول العدم. لقد انتصرت الصحراء، وفيها نقرأ التهديد المطلق، وقوة السلبي، ورمز العمل القاتل للأزمنة الحديثة الذي يمضي إلىٰ غايته المروعة.

غير أنه لا ينبغي أن تُخفي أشكال الإفناء هذه -التي ما تزال مرشحة للتكرر طيلة زمن غير محدد- وجود صحراء أخرىٰ من نوع جديد هذه المرة، لا تخضع للتصنيفات العدمية أو الرؤيوية (apocalyptiques)، والشيء الأكثر غرابة هو أنها تجتاح في صمت حياتنا اليومية في قلب المدن الكبرىٰ المعاصرة. ويتعلق الأمر بصحراء متناقضة ليس فيها كارثة أو مأساة أو دوار، وتوقفت عن الإحالة إلىٰ العدم أو الموت. وليس صحيحًا أن الصحراء تدفع إلىٰ تأمل لحظات الشفق السقيمة. فكروا في الواقع، في هذه الموجة الضخمة من الانسحاب التي أصبحت بسببها جميع المؤسسات وكل القيم والغايات الكبرىٰ التي نظمت المراحل السابقة تدريجيًا مُفرغةً من جوهرها. ما ذلك إن لم يكن فرارًا جماهيريًا يحول الجسد الاجتماعي إلىٰ جسدٍ فاقد للحياة وجسم متخَلىٰ عنه؟ ومن غير المجدي اختزال المسألة في الأبعاد المتعلقة بالشباب؛ إذ لا يمكن التخلص من قضية حضارية بإحالتها إلىٰ مسألة الأجيال. فمن منا لم تطله بعدُ هذه الموجة العارمة؟ تتنامىٰ الصحراء هنا كما في فضاءات أخرىٰ، فالمعرفة والسلطة والعمل والجيش والأسرة والكنيسة والأحزاب .. إلخ سبق وتوقفت عن الاشتغال كمبادئ مطلقة ومعنوية، ولم يعد أحد يؤمن بها أو يستثمر فيها أي شيء علىٰ وجود تفاوت في ذلك بين الناس. من لا يزال يؤمن بالعمل حينما نعرف نسب الغياب والدوران الوظيفي[1]، وعندما نرىٰ تزايد الحماسة للعطل وعطل نهاية الأسبوع وأنشطة الترفيه، وحينما تصبح الإحالة علىٰ التقاعد تطلعًا جماهيريًا بل مثلًا أعلىٰ؟ ومن لا يزال يؤمن بالأسرة عندما نرىٰ تزايد نسب الطلاق، وإرسال المسنين إلىٰ دور العجزة، وعندما يرغب الآباء في البقاء «شبابًا» ويلجؤون إلىٰ المختصين النفسيين، وعندما تصبح الزيجات «حرَّة»، وحينما يصبح الإجهاض ومنع الحمل والتعقيم أمورًا مُشرعنة بقوة القانون؟ من لا يزال يؤمن بالجيش عندما تُوظف جميع الوسائل في سبيل إصلاحه، وحينما لا يعود التهرب من الخدمة العسكرية عارًا؟ من لا يزال يؤمن بفضائل الجهد والادخار والضمير المهني السلطة والعقوبات؟ ومن بعد الكنيسة التي لم تعد تتمكن حتىٰ من جلب

(1) Rousselet, J. (1974), *L'allergie au travail*, Editions du Seuil, Paris, pp. 41-42.

المحتفلين بالقداس، تعرف الحركة النقابية تراجع التأثير ذاته، ففي فرنسا مررنا في غضون ثلاثين سنة من ٥٠٪ كمعدل لانخراط العمال في النقابات إلىٰ ٢٥٪ حاليًا. تنتشر موجة الهجران في كل مكان، ويُسحب عن المؤسسات سموُّها السابق وبالموازاة قدرتها علىٰ التعبئة العاطفية. ومع ذلك، فالنظام يسير، والمؤسسات تعيد إنتاج نفسها وتنمو، لكن كعجلة حرة وفارغة من الهواء دون احتكاك ولا وجهة، ومع الخضوع أكثر فأكثر لهيمنة «المتخصصين»، هؤلاء الكهنة الجدد كما كان نيتشه ليقول، وهم وحدهم لا يزالون يرغبون في ضخ المعنىٰ والقيمة حيث لم يعد يوجد إلا صحراء خاملة. وبالتالي، إذا كان النظام الذي نعيش فيه شبيهًا بكبسولات رواد الفضاء التي تحدث عنها روزاك (Roszak)؛ فإن ذلك يرجع إلىٰ الفراغ العاطفي وانعدام الوزن اللامبالي الذي تتم فيه العمليات الاجتماعية أكثر مما يرجع إلىٰ العقلانية والقابلية للتوقع اللتين تسودان فيه. أما بشأن «اللوفت»[1] *(loft)*، فقبل أن يكون موضة لسكن المستودعات، يمكن جدًّا أن يجسد القانون العام الذي يحكم حياتنا اليومية، أي الحياة في الفضاءات المهجورة.

فتور في شكل جديد

لا ينبغي أن نضع هذا في إطار الرثاء الدائم حول انحطاط الغرب وموت الإيديولوجيات والإله. ولم تعد العدمية الأوروبية، كما حلَّلها نيتشه باعتبارها تراجعًا مَرضيًا لكل القيم العليا وصحراء للمعنىٰ، تتوافق مع هذا التشبط الجماهيري الذي لم يكن مصحوبًا بيأس ولا بإحساس بالعبث. يتعلق الأمر كلُّه باللامبالاة، وتبقىٰ الصحراء ما بعد الحداثية بعيدةً عن العدمية «السلبية» وتلذُّذها الكئيب بالتفاهة الكونية، كما هي بعيدة عن العدمية «الفاعلة» وتقويضها الذاتي. لقد مات الإله وغابت الغايات الكبرىٰ، لكن لا أحد يكترث لذلك، وهنا يكمن الخبر السعيد وتكمن محدودية التشخيص الذي قدَّمه نيتشه بخصوص حلول الظلام في أوروبا. لم يؤدِ فراغ المعنىٰ وسقوط المثل العليا، كما كنا لنتوقع، إلىٰ مزيدٍ

(١) بناء معد لأغراض مهنية (مستودع، محترف) تم تحويله إلىٰ مسكن [المترجم].

من القلق والعبثية والتشاؤم. إن هذه الرؤية التي تظل رؤيةً دينية ومأساوية يدحضها صعود الفتور الجماهيري، وتعجز تصنيفاتها المتعلقة بالتقدُّم والانحطاط، والتأكيد والنفي، والصحة والسقم عن التفسير. وحتىٰ العدمية «الناقصة» وبدائلها المتعلقة بالمثل العليا العلمانية قد تجاوزها الزمن، وشَرَهُنا بخصوص الأحاسيس والجنس والمتعة لا يُخفي شيئًا ولا يعوض عن شيء، لا سيما مأزق المعنىٰ الذي دشّنه موت الإله. يتعلق الأمر باللامبالاة، وليس بأزمة ميتافيزيقية. لم يعد المثل الأعلىٰ المتمثل في الزهد هو الصورة المهيمنة في الرأسمالية الحديثة، وما من علاقة تربط الاستهلاك وأنشطة الترفيه والإباحية بالتداوي الكهنوتي: التنويم المغناطيسي وتخدير الحياة، انقباض الحساسيات من خلال أنشطة آلية والخضوع الصارم، زيادة حِدَّة المشاعر عبر مفاهيم الإثم والشعور بالذنب[١]. ماذا بقي من هذا في الوقت الذي صارت الرأسمالية تعتمد الرغبة والإبداع والشخصنة[٢]؟ يقوم التراخي ما بعد الحداثي بإسالة التليين والتأطير أو الفيض العدمي، ويلغي الارتخاء التركيزَ علىٰ الزهد. يدل فصل الرغبة عن التدابير الجماعية، وتحريك الطاقات، والتخفيف من حِدَّة الحماسة والسخط المتعلقين بما هو اجتماعي، علىٰ أن النظام يدعو إلىٰ التراخي والانسحاب العاطفي.

تعبّر بعض الأعمال المعاصرة الكبرىٰ، مثل «**المرأة العسراء**» *(La femme gauchère)* للمؤلف هاندك (Handke)، و«**قصر عقلي**» *(Palazzo mentale)* للكاتب والمخرج المسرحي لافودون (Lavaudant)، و«**أغنية الهند**» *(India song)* للمخرجة دورا (Duras)، و«**إديسون**» للمخرج المسرحي ولسون (Wilson)، والواقعية الجامحة (hyperréalisme) الأمريكية بشكل تقريبي عن روح العصر، تاركةً خلفها

(1) Nietzche, F. *La généalogie de la morale*, troisième dissertation.

(٢) تصف بعض الأجزاء التي نشرت بعد موت نيتشه بوضوح بالغ الخصائص المميزة «للروح الحديثة»: «التسامح (من أجل «العجز عن قول لا أو نعم»)؛ التعاطف (ثلث من اللامبالاة، وثلث من الفضول، وثلث من الإثارة المرضية)؛ «الموضوعية» (غياب الشخصية، وغياب الإرادة، والعجز عن «الحب»)؛ «الحرية» ضد القانون (الرومانسية)؛ «الحقيقة» ضد التزييف والأكاذيب (الطبيعانية)؛ «العلمية» («الوثيقة الإنسانية»: الرواية المسلسل بالألمانية ...» (ربيع-خريف ١٨٨٧)، مقتبس من:
Nietzsche, F. (1976), *Le nihilisme européen*, UGE, collection 10/18, p. 242.

القلق والحنين إلىٰ المعنىٰ الخاصين بالوجودية والمسرح العبثي. لم تعد الصحراء تُتَرجم بالتمرد والصرخة أو تحدي التواصل، وإنما فقط بعدم اكتراث للمعنىٰ، وبغياب ضروري، وجمالية باردة بالنسبة إلىٰ الخارج والمسافة، لكن ليس بالنسبة إلىٰ التماسف (distanciation). إن لوحات الواقعية الجامحة لا توجه أي رسالة، ولا ترغب في قول شيء، غير أن فراغ هذه اللوحات يقف علىٰ النقيض من عجز المعنىٰ التراجيدي في أعين الأعمال الفنية السابقة. ليس هناك ما يقال، ولا يهم ذلك، وبالتالي يمكن رسم أي شيء بالقدر ذاته من الاهتمام ومن الموضوعية دون قلق ولا إدانة، سواء تعلق الأمر بهياكل سيارات براقة، أو انعكاس واجهات زجاجية، أو صور هوية ضخمة، أو طيات أقمشة، أو خيول وأبقار، أو محركات مدهونة بالنيكل، أو مدن بانورامية. لقد أصبحت الواقعية الجامحة، بعدم اكتراثها للدافع وللمعنىٰ وللخيال المتفرد، لعبةً خالصة تُلعب فقط من أجل متعة إيهام العين والاستعراض. لم يتبقَ إلا العمل التصويري، ولعبة التمثيل الفارغ من مضمونه التقليدي، والواقع المنفصل بسبب استعمال نماذج هي نفسها تمثيلية وبالأساس فوتوغرافية. إن التمثيل، الذي أُسس كفضاء إنساني، يتحول بانفصاله عن الواقع ودائرية الواقعية الجامحة في ذروة كمالها، بشكل مباشر إلىٰ أداة مجمدة وآلية، ومتحررة من المستوىٰ الإنساني من خلال التكبيرات وتشديد الأشكال والألوان. إن نظام التمثيل، وإن لم يكن منتهكًا ولا «متجاوزًا»، فإنه بشكل من الأشكال لم يعد مستحبًا حتىٰ إذا كان تنفيذه مُتقنًا.

وما ينطبق علىٰ الرسم يسري كذلك علىٰ الحياة اليومية. إذ لم يعد التعارض بين المعنىٰ واللامعنىٰ ممزقًا، ولقد فَقَدَ راديكاليته أمام خفة وتفاهة الموضة والترفيه والإشهار. وفي زمن الإبهار تتلاشىٰ التناقضات الصلبة، بين الحقيقي والمزيف، وبين الجميل والقبيح، وبين الواقع والوهم، وبين المعنىٰ واللامعنىٰ، وتصبح المتضادات «عائمة». إننا بدأنا نفهم، وإن كان ذلك لا يروق للميتافيزيقيين ولمناهضيهم، أنه صار بإمكان الإنسان أن يعيش بلا هدف ولا معنىٰ في تعاقب وميضي، وهذا شيء مستجد. لقد سبق وقال نيتشه: «أي معنىٰ كائنًا ما كان يبقىٰ أفضل من غياب المعنىٰ كليًّا»، وحتىٰ هذا لم يعد صحيحًا اليوم، ولم تعد هنالك حاجة إلىٰ المعنىٰ، ويمكن للإنسان أن يعيش دون اكتراث للمعنىٰ، دون شجو

ولا إحباط ولا تطلُّع إلىٰ قيم جديدة. وهذا جيد، فقد ظهرت أسئلة جديدة متحررة من الحنين إلىٰ الأحلام الخيالية، وعلىٰ الأقل فإن الفتور بشكله الجديد يملك فضيلة التثبيط عن الحماقات المميتة لكبار كهنة الصحراء.

تتنامىٰ اللامبالاة، وما من مجال تبرز فيه الظاهرة بهذا الوضوح كما في ميدان التعليم حيث تلاشت هيبة المدرسين وسلطتهم بشكل كامل في غضون بضع سنوات وبسرعة خاطفة. لقد أصبح خطاب المعلِّم الآن منزوع القداسة ومبتذلًا، وعلىٰ قدم المساواة مع خطاب الإعلام، وأصبح التعليم آلة تم تحييدها بسبب الفتور المدرسي الذي يظهر من خلال الاهتمام المشتت والارتياب غير المتحرج تجاه المعرفة. ويعاني المعلمون من ارتباك شديد. يحمل هذا الهجر للمعرفة دلالةً كبيرة أكثر من كون تلامذة الثانويات يشعرون بالملل. وبهذا صارت الثانوية شبيهة بصحراء أكثر مما تشبه ثكنة (مع أن الثكنة هي نفسها تقريبًا صحراء) حيث ينمو الشباب دون حافز كبير ولا اهتمام. لا بدَّ إذن من الإبداع بأي ثمن، أي مزيد من الليبرالية ومن المشاركة والبحث البيداغوجي، وهنا تكمن الفضيحة؛ لأنه كلما كانت المدرسة مستمعةً أكثر للتلاميذ كلما غادر هؤلاء هذا المكان الفارغ دون صخب ولا جعجعة. وهكذا اختفت إضرابات ما بعد ١٩٦٨، وخمدت الاحتجاجات، وأصبحت الثانوية جسدًا محنطًا، وأصبح المدرسون جسدًا منهكًا وعاجزًا عن بعث الحياة فيها.

ونجد الفتور ذاته في حقل السياسة، حيث لم يعد من النادر أن نرىٰ في الولايات المتحدة معدلات امتناع عن التصويت تبدأ من ٤٠٪ وتصل إلىٰ ٤٥٪، وحتىٰ عندما يتعلق الأمر باستحقاقات رئاسية. وهذا لا يعني «ابتعادًا عن السياسة» بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، فالأحزاب والانتخابات لا تزال تحظىٰ باهتمام المواطنين، لكن بشكل أقل مقارنة ببرامج اليانصيب وحالة الطقس في عطلة نهاية الأسبوع أو نتائج الألعاب الرياضية. لقد دخلت السياسة عصر المدهش، وألغت الوعي الصارم الإيديولوجي لصالح فضولٍ مشتت استولىٰ عليه كل شيء ولا شيء. ومن هنا تأتي الأهمية القصوىٰ التي تكتسيها وسائل الإعلام الجماهيري في أعين السياسيين. ولأن السياسة لم يعد لها تأثير بمعزل عن

الإعلام؛ فإنها أصبحت مكرهة على تبني أسلوب التنشيط، من خلال الحوارات المشخصنة والأسئلة-الأجوبة . . إلخ، الذي وحده فقط يقدر على تعبئة اهتمام المنتخبين. إذ لم يعد يكتسي خطاب الوزير أهمية أكثر من هذا المسلسل أو ذاك، ونمرُّ دون تراتبية من السياسي إلى «المنوعات»، وأصبح مستوى الترفيه وحده يحدد الجمهور. لا تعرف مجتمعاتنا أسبقية ولا رموزًا قاطعة ولا مركزًا، وإن هي إلا إثارة وخيارات متماثلة ومتسلسلة. وعن هذا تترتب اللامبالاة ما بعد الحداثية، وهي لامبالاة من خلال الإفراط والاستجداء الفائق وليس مبالاة من خلال النقص والحرمان. ما الذي لا يزال بوسعه أن يصيب بالذهول أو أن يُشعر بالعار؟ إن الفتور يقابل فيض المعلومات وسرعة دورانها، فحالما يسجل الحدث يُنسى مطرودًا من أحداث أخرى أكثر إدهاشًا. هنالك دائمًا مزيد من المعلومات ومزيد من السرعة، وقد تعرضت الأحداث للهجران نفسه الذي كان من نصيب الأماكن والمساكن، ففي الولايات المتحدة ومنذ الحرب العالمية الثانية، يغير كل فرد من خمسة أفراد مكان إقامته سنويًا، ويتحرك أربعون مليون أمريكي مغيرين عناوينهم. حتى التراب و«البيت» لم يصمدا في وجه اللامبالاة.

لا ريب أن سلوكيات جديدة قد برزت منذ بضع سنوات تشهد على حساسية جديدة، فقد أصبح العيش والعمل داخل البلد مطلبًا شعبيًا، فحتى في الولايات المتحدة هناك قطاع واسع ومتزايد من الأمريكيين يبدون مقاومة ضد تغيير المدينة من أجل اعتبارات مهنية. وأدت مشاكل البيئة والطبيعة منذ سنوات الستينيات إلى تحسيس السكان حتى من غير المناضلين، ولا تتوانى وسائل الإعلام من جهتها في تبويء مسألة إعادة اكتشاف القيم الصدارة حاليًا. وهكذا ستكون ما بعد الحداثية أيّ إعادة استثمار لما هو إقليمي وللطبيعة وللروحي والماضي. فمن بعد فقدان الجذور التي عرفته المرحلة الحديثة، نشهد الإقليمية والاهتمام بالبيئة وبشكل متزايد «العودة إلى القيم»، والذي بالمناسبة يتغير كل ستة أشهر متأرجحًا بين الدين والأسرة، والتقاليد والرومانسية، في لامبالاة عامة تجمع بين الفضول والتسامح. لا تتساوى جميع هذه الظواهر ما بعد الحداثية على مستوى الأهمية ولا المضمون، بل يترجم كل منها على حدة تغيرًا مهمًا مقارنة بمرحلة أولى من الحداثية الساخنة. هذا زمن التوازن والتكيف وتنمية الشخص والحفاظ على

الموروثين الطبيعي والثقافي. لكن لا ينبغي التوهم، فالإقليمية والاهتمام بالبيئة و«عودة المقدس» هي كلها بعيدة عن أن تشكل قطيعة، ولا تقوم إلا باستكمال منطق اللامبالاة. وذلك لأن القيم الكبرىٰ للحداثانية أصبحت بدورها منهَكة، فقد غدا التقدم والنمو والعالمية والسرعة والحركة كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الثورة مفرغين من الجوهر. لم يعد أحد يشعر بالحماسة للحداثة والمستقبل، فهل كان ذلك لصالح قيم جديدة؟ من الأحسن أن نقول إنه كان لصالح الشخصنة وتحرير الفضاء الخاص الذي يبلع كل شيء يدور في فلكه، بما في ذلك القيم المتسامية. إن اللحظة ما بعد الحداثية تتجاوز كونها مجرد موضة، وتُبرز عملية اللامبالاة البحتة بحيث يمكن لجميع الأذواق والسلوكيات أن تتعايش دون إقصاء بعضها البعض، ويمكن اختيار كل شيء علىٰ مهل في زمن فاقد للحياة دون معالم قارة ولا إحداثيات أساسية، سواء تعلق الأمر بأكثر الأشياء عملية أم أكثرها خفاءً، بالجديد كما بالقديم، بالحياة الإيكولوجية البسيطة كما الحياة بالغة التكلُّف. لقد أصبحت القضايا العامة، بما في ذلك قضية البيئة، بالنسبة إلىٰ أغلبية المجتمع جوًّا، تملأ وقتًا ثم تختفي بالسرعة نفسها التي ظهرت بها. تترك مسألة انبعاث الأسرة الإنسانَ حائرًا عندما نرىٰ عددًا متزايدًا من الأزواج يفضلون العيش دون أولاد *(Child-free)*، وحينما نجد أن طفلًا من كل أربعة أطفال في المراكز الحضرية الأمريكية يعيشون مع أحد الوالدَيْن فقط. بل إن حتىٰ عودة المقدس قد جرفته سرعة وعرضية حياة الأفراد المتروكين لأنفسهم. تعني اللامبالاة البحتة تَأْلِيه المؤقت والتوفيقية الفردانية. ويمكن بالتالي أن يكون الإنسان في الوقت ذاته عالميًا وإقليميًا، ويكون عقلانيًا في عمله ومريدًا لمعلم روحي شرقي بين وقت وآخر، وأن يعيش في توافق مع زمن التساهل ويحترم ما شاء من التعاليم الدينية في الوقت نفسه. لقد فقد الفرد ما بعد الحداثي الاستقرار، فهو بشكل من الأشكال «كلي الوجود». إن ما بعد الحداثانية في الواقع لا تعدو أن تكون مرتبة إضافية في سلم صعود شخصنة الفرد الذي نذر نفسه للخدمة الذاتية النرجسية والتوليفات متعددة الألوان وغير المبالية.

من الواضح في ظل هذه الظروف أن اللامبالاة الحالية لا تحوي إلا جزئيًا ما يسميه الماركسيون الاغتراب، وإن بدا موسعًا. نعلم أنه لا يمكن عزل هذا الأخير عن تصنيفات الشيء والسلعة والغيرية، وبالتالي عن عملية التشييء، في

حين أن الفتور يسدل ستاره وخصوصًا أنه يلحق به ذواتًا مطلعة ومتعلمة. يتعلق الأمر بفرار وليس بتشييء، فكلما منح النظام مسؤوليات ومعلومات أكثر كلما أدىٰ ذلك إلىٰ انسحاب أكبر، وهذا التناقض هو الذي يمنع أن نعدَّ الاغتراب واللامبالاة شيئًا واحدًا، مهما تجلت اللامبالاة في الملل والرتابة. تعني اللامبالاة أكثر من الحرمان والبؤس اليومي، فهي تعبّر عن وعي جديد وليس عن لاوعي، وعن إمكانية متاحة وليس عن «أمر براني»، وعن تشتيت وليس عن «تَدنٍّ». لا تعني اللامبالاة السلبية والإذعان أو التدليس، ولا بدَّ من القطيعة بشكل نهائي مع سلسلة التعريفات الماركسية هذه. يُظهر كل من الغياب والإضرابات الوحشية والدوران الوظيفي أن الانسحاب من العملَ قد تلازم بأشكال جديدة من النضال والمقاومة. إن الإنسان البارد ليس هو ذلك المنحط المتشائم عند نيتشه، ولا ذلك العامل المضطهد عند ماركس، بل هو أكثر شبهًا بالمشاهد الذي يحاول رؤية برامج المساء الواحد تلو الآخر، وبالمستهلك الذي يملأ عربة التسوق الخاصة به، وبالمستعطل المتردد بين قضاء العطلة في الشواطئ الإسبانية أو في مصطاف في كورسيكا. لقد ترك الاغتراب، الذي تعهده ماركس بالتحليل والمترتب عن مكننة العمل، مكانَه لفتور ناتجٍ عن حقل الممكنات الذي يصيب بالدوار والخدمة الذاتية المعممة، وهكذا بدأت اللامبالاة الخالصة، والمتحررة من البؤس و«فقد الحس بالواقع» اللذين ارتبطا بالمراحل الأولىٰ من التصنيع.

لامبالاة عملية

لا تترتب عملية الفرار البتة عن عجز ما أو نقص في المعنىٰ. إذ إن حالة التسكع الفاتر هي أثر يرجع إلىٰ عملية الشخصنة، وتحسب علىٰ التذرية (atomisation) المبرمجة التي تنظم سير مجتمعاتنا، من وسائل الإعلام إلىٰ الإنتاج، ومن وسائل النقل إلىٰ الاستهلاك، فلم تعد هنالك «مؤسسة» لا تخضع لاستراتيجية الفصل هذه، والتي تم تجريبها علميًا الآن، ومن المرشح أن تعرف نموًا هائلًا بفضل التقدُّم التكنولوجي الحاصل علىٰ مستوىٰ المعلوميات عن بُعد. لا يسع المثل العليا والقيم العامة، في نسق منظم وفق مبدأ العزل «الناعم»، إلا أن تتراجع، ويبقىٰ فقط البحث عن الأنا والمصلحة الخاصة، ونشوة التحرر

«الشخصي»، والهوس بالجسد والجنس. يتعلق الأمر بشغل واسع للفضاء الخصوصي، وتثبيط للفضاء العمومي كنتيجة لذلك. وبسبب التنشئة الاجتماعية الضاغطة؛ بدأ تعميم فقدان الحافز، والانطواء المنغلق الذي تجسد في الشغف الاستهلاكي وموضة التحليل النفسي والتقنيات العلائقية أيضًا. عندما هُجِرَ الفضاء الاجتماعي، أصبحت الرغبة والمتعة والتواصل «القيمَ» الوحيدة، وأصبح «الأخصائيون النفسيون» كبار كهنة الصحراء. لقد بدأ عصر «النفس» مع الفرار الجماهيري، وأصبحت الرغبة تدفقًا في الصحراء.

لا يمثل الفرار الاجتماعي أزمة كبرىٰ تواجه النظام وتعلن عن إفلاسه علىٰ المدىٰ القريب أو البعيد، ولا يعدو كونه التجسيد الأقصىٰ لهذا النظام ومنطقه الأساسي، كما لو أن الرأسمالية اضطرت إلىٰ جعل الناس متشابهين بعدما فعلت ذلك بالأشياء. لا يتعلق الأمر هنا بفشل أو مقاومة للنظام، فالفتور ليس خللًا في التنشئة الاجتماعية، وإنما هو شكل جديد ومرن و«اقتصادي» من التنشئة الاجتماعية، وارتخاء ضروري من أجل سير الرأسمالية الحديثة كنسق تجريبي متسارع ومنهجي. تجد الرأسمالية، بالنظر إلىٰ كونها تقوم علىٰ تنظيم مستمر لتوليفات جديدة، في اللامبالاة شرطًا مثاليًا من أجل إخضاعها للتجربة، والتي يمكن أن تُنجز هنا مع حد أدنىٰ من المقاومة. تصبح جميع التدابير ممكنةً في وقت قصير، ولم يعد التحول والابتكار الرأسماليان يُستقبلان بالانخراط والوفاء التقليديين، ويتم تركيب التوليفات وتفكيكها بسرعة، وصار نظام «ولماذا لا» بحثًا علىٰ شاكلة اللامبالاة، التي أصبحت الآن منهجية وعملية. ويجعل الفتور بذلك تسارع جميع التجارب ممكنًا، وليس فقط الاستغلال. هل هي لامبالاة في خدمة الربح؟ هذا يعني أننا ننسىٰ أنها تهم جميع القطاعات، وبهذا فإن كل تركيز يبعدنا عمَّا هو جوهري، بمعنىٰ تعميمها. إن اللامبالاة ليست أداة لهيئة خاصة، وهي بذلك متجاوزة للسياسة وللاقتصاد، وتسمح للرأسمالية بالولوج إلىٰ مرحلة سيرها العملي.

وكيف ينبغي في هذه الحالة أن نفهم عمل الأحزاب والنقابات والإعلام، الذين لا يتوانون كما يبدو عن محاربة الفتور، ويتوسلون في ذلك التحسيس والتعبئة والإخبار علىٰ جميع الأصعدة؟ لماذا يجب علىٰ نظام يتطلب سيره

اللامبالاة أن يجهد نفسه باستمرار في إشراك الناس وتعليمهم ونيل اهتمامهم؟ هل هذا تناقض في النظام؟ هذا ما يبدو عليه الأمر في الظاهر مع أن هذه المنظمات هي تحديدًا التي تنتج الفتور الجماهيري، ويرجع السبب المباشر في ذلك إلىٰ شكلها، ولا حاجة إلىٰ تِخيُّل خطط مكيافيلية، فعملها يؤدي إلىٰ ذلك دون واسطة. كلما أقدم السياسيون علىٰ الشرح والاستعراض أكثر في التلفاز كلما سئم الناس، وكلما وزعت النقابات المزيد من المنشورات كلما تناقصت مقروئيتها، وكلما رغب المدرسون في دفع التلاميذ إلىٰ القراءة أكثر كلما رغب التلاميذ عن القراءة. يتعلق الأمر إذن بلامبالاة بسبب التخمة والإعلام والعزل. تُعد أجهزة المعنىٰ وتحميل المسؤولية التي يتمثل عملها في إنتاج التزام فارغ، فاعلين مباشرين في عملية اللامبالاة، ونفهم بالتالي لماذا يهتم النظام بإعادة إنتاج هذه الأجهزة علىٰ نطاق موسع. فكِّر ما شئت بشأن التلفاز لكن قُمْ بتشغيله، وامنَحْ صَوْتَك لنا، وقُمْ بدفع انخراطك، واتَّبِعْ شعارات الإضراب. لم تعد الأحزاب والنقابات مطالبةً بأكثر من هذه «المسؤولية» اللامبالية. وهو التزام خطابي لكنه ضروري من أجل إعادة إنتاج السلطات البيروقراطية الحديثة. لا تتجلىٰ اللامبالاة في غياب الدافع وإنما في ضعف الدافع و«فقر عاطفي» (Reisman)، وفي خلخلة السلوكيات والأحكام التي أصبحت «عائمة» أسوةً بتقلبات الرأي العام. لا يتمسك الإنسان اللامبالي بشيء، ولا يملك يقينًا مطلقًا، ويكون في انتظار كل شيء، وتكون آراؤه عرضةً لتغيرات سريعة. ومن أجل الوصول إلىٰ مستوىٰ مماثل من التنشئة الاجتماعية، اضطر بيروقراطيو المعرفة والسلطة أن يوظفوا كنوزًا من الخيال وأطنانًا من المعلومات.

لكن إذا تم تجاوز حد «حَرِج»، لا تقف السلطة متفرجة أمام بعض أشكال الاستياء مثل الغياب عن العمل أو الإضرابات العنيفة أو الامتناع عن الإنجاب أو انتشار المخدرات إلخ. هل يعني هذا أن اللامبالاة، وبخلاف ما تقدم قوله إلىٰ غاية الآن، هي آلية مناقضة للنظام؟ الجواب: هو نعم ولا في الوقت ذاته؛ لأن أشكال الفرار هذه تحيل بالتأكيد علىٰ المدىٰ البعيد إلىٰ خلل غير مسموح به، لكن لا يترتب هذا الخلل عن فرط في اللامبالاة وإنما عن نقص فيها. لا يزال المهمشون والفارون والمضربون الشباب الغاضبون «رومانسيين» أو متوحشين،

فصحراؤهم الحارة هي علىٰ شاكلة إحباطهم ورغبتهم الهائجة بالعيش بشكل مختلف. ولأن اللامبالاة هنا مطعَّمة بالطوباويات والأهواء؛ فإنها تبقىٰ «غير خالصة» علىٰ الرغم من أنها قد خرجت من سرير الإسراف والتذرية البارد نفسه. لا بدَّ إذن من مزيد من التأطير والتنشيط والتربية من أجل تبريد هؤلاء البدو. إن الصحراء أمامنا وينبغي ضمها إلىٰ قائمة الغزوات الكبرىٰ في المستقبل، إلىٰ جانب كل من الفضاء والطاقة.

ما من شك أيضًا أن أحداث مايو ١٩٦٨، بالنظر إلىٰ التعبئة الجماهيرية و«انتزاع الكلمة»، هي أكثر المقاومات العِيانية أهمية ضد صحراء المدن الكبرىٰ. فقد عُوِضَ الإعلام بالمجموعات في الأزقة والرسوم الحائطية، وعُوضت الزيادة في مستوىٰ العيش ويوتوبيا حياة مغايرة بالمتاريس و«الاحتلالات» بالعنف، وأعادت المناقشات التي لا تنتهي الحماسةَ إلىٰ الفضاء الحضري. ولكن وبالتزامن مع ذلك، كيف لا يمكن العثور في أثناء تلك الأحداث علىٰ الفرار واللامبالاة التي تصوغ حياتنا المعاصرة؟ إن مايو ١٩٦٨ هو «ثورة دون غايات»، ودون برنامج، ودون ضحية ولا خائن، ودون تأطير سياسي، وعلىٰ الرغم من طوباويته الحية فيبقىٰ حركة رخوة ومرتخية والثورة اللامبالية الأولىٰ، وهذا دليل علىٰ أننا لا يجب أن نقنط من الصحراء.

ولأن عملية الشخصنة تؤدي إلىٰ الاستثمار الزائد للوجودي (ظهرت الحركات الراديكالية الداعية إلىٰ تحرير النساء والمثليين الجنسيين في أعقاب مايو ١٩٦٨)، وإلىٰ إذابة الأوضاع والتناقضات المتصلبة؛ فإنها تفكك أشكال الأشخاص والهويات الجنسية، وتدبر توليفات غير منتظرة، وتنتج مزيدًا من الأغراس المجهولة والغريبة. من يستطيع التكهن بماذا ستعني كلمات امرأة وطفل ورجل خلال بضعة عقود، ووفقًا لأي أشكال ملونة سيتم التمييز بينها؟ إن الانسحاب من الأدوار والهويات القائمة، ومن التباينات والإقصاءات «التقليدية» يجعل من عصرنا مشهدًا عشوائيًا غنيًا بالتفردات المعقدة. كيف ستكون دلالة كلمة «سياسي»؟ لم يعد السياسي والوجودي ينتميان إلىٰ مجالات منفصلة، وتشوشت الحدود، وانقلبت الأولويات، وظهرت رهانات جديدة بمعالم أقل «صلابة». إن التماثل والرتابة لا يهددان الصحراء، وما من حاجة إلىٰ أن نتباكىٰ عليها.

«الانهيار»

ماذا سيقع حينما ستتجاوز موجة الفرار حدود المجال الاجتماعي وتغزو الفضاء الخصوصي الذي بقي بمنأىٰ عنها إلىٰ غاية الآن؟ هل يكون الانتحار المحطة النهائية في الصحراء؟ تُظهر جميع الإحصائيات وبخلاف الرأي السائد، أن معدل الانتحار آخذٌ في التراجع بالمقارنة مع المعدل المسجل في نهاية القرن الماضي: ففي فرنسا تراجع معدل الانتحار العام من ٢٦٠ حالة (لكل مليون من السكان) عام ١٩١٣ إلىٰ ١٦٠ حالة عام ١٩٧٧، وهناك رقم أهم وهو أن معدل الانتحار في جهة باريس ونواحيها قد بلغ ٥٠٠ حالة لكل مليون من السكان خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر في حين لم يتجاوز هذا الرقم ١٠٥ حالات عام ١٩٦٨[١]. لقد أصبح الانتحار بشكل من الأشكال «غير متوائم» مع زمن اللامبالاة؛ إذ لم يعد الانتحار -بالنظر إلىٰ حلِّه الراديكالي أو المأساوي وتوظيفه المتطرف للحياة وللموت وبسبب كونه تحديًا- يتوافق مع حالة التراخي ما بعد الحداثي[٢]. هناك في أفق الصحراء يلوح مرض جماهيري أكثر مما يلوح التدمير الذاتي والإحباط النهائي، وهو مرض يشيع علىٰ نحو متزايد، فالاكتئاب والتبرُّم والانهيار هي تعبيرات عن عملية الانسحاب واللامبالاة بسبب غياب المسرحية المدهشة من جهة، والتأرجح الدائم واللامبالي والقائم بشكل مزمن بين القابلية للإثارة والقابلية للاكتئاب من جهة أخرىٰ. غير أن التهدئة التي يمكن أن نقرأها من خلال تراجع حالات الانتحار لا يمكن أن تسمح بتأييد الأطروحة المتفائلة التي قدمها إيمانويل تود (Emmanuel Todd) الذي يرىٰ في هذا التراجع إشارة عامة علىٰ قدر أقل من القلق، وعلىٰ «توازن» أعلىٰ للإنسان المعاصر. إننا بذلك ننسىٰ أن القلق يمكن أن يشيع من خلال آليات «غير مستقرة» للغاية. لا تصمد أطروحة «التقدُّم» النفسي أمام الدحض بسبب شيوع حالات الاكتئاب وتعممها، والتي كانت تقتصر فيما مضىٰ علىٰ الطبقات البورجوازية[٣]. ما من أحد لا يزال بإمكانه أن يتفاخر بكونه في معزلٍ عن الفرار الاجتماعي، وقد أدىٰ

---

(١) نقلا عن:

Todd, E. (1979), *Le fou et le prolétaire*, Editions Robert Laffont, Paris, p. 183 et p. 205.

(٢) نُقلت مناقشة هذه المسألة بشكل مستفيض في الفصل السادس.

(3) Todd, E. Ibid, pp. 71-87.

هذا الأخير إلىٰ دمقرطة غير مسبوقة للحياة التعيسة، وهي آفة صارت منتشرة ومزمنة. وعلاوة علىٰ ذلك، فليس الإنسان البارد بأكثر «صلابة» من الإنسان ذي التربية البيوريتانية أو الانضباطية. بل العكس هو الصحيح.

يكفي حادث بسيط وعديم الأهمية، في نظام غير محبوب، حتىٰ تعمَّ اللامبالاة وتلحق بالوجود ذاته. يتميز الإنسان المعاصر، بالنظر إلىٰ كونه يعبر الصحراء وحيدًا ويتصرف دون أي دعم متسام، بالهشاشة. لا ينبغي إرجاع القابلية للاكتئاب إلىٰ النوائب النفسية التي يتعرض لها كل واحد منَّا أو إلىٰ «صعوبات» الحياة الحالية، وإنما إلىٰ هجر الشأن العام، الذي قام بتنقية الأرض إلىٰ غاية مقدم الفرد الخالص، أي نرجس الباحث عن ذاته والمهووس بنفسه فقط، وبالتالي القابل للإخفاق أو الانهيار في أي وقت، أمام أي شدة يواجهها وحيدًا دون قوة خارجية. إن الإنسان المرتخي هو منزوع السلاح. وتأخذ المشاكل الشخصية بهذا الشكل بُعدًا مغاليًا، وكلما انكببنا عليها مدعومين بالأخصائيين النفسيين أو دون مساعدتهم كلما فشلنا في معالجتها. وينطبق علىٰ الوجود مثل ما يسري علىٰ التعليم أو السياسة، بمعنىٰ أنه كلما كان موضوعًا للمعالجة والاستماع كلما أصبح عصيًا علىٰ التجاوز. ما الذي بقي اليوم لم يعد موضوعًا للتهويل والتوتر؟ لقد أصبح كل شيء يطرح إشكالًا، سواء التقدُّم في السن أو زيادة الوزن أو قبح المظهر أو تربية الأطفال أو الذهاب في عطلة، وصارت الأنشطة البسيطة غير ممكنة. «إنها ليست حقًا فكرة، وإنما نوع من الاستنارة . . . نعم إنها كذلك برونو، اذهب واتركني وحدي». هذا مقطع من رواية «المرأة العسراء» لمؤلفها بيتر هاندك (Peter Handke)، وتحكي قصة امرأة شابة تطلب من زوجها، دون سبب ولا غاية، أن يتركها لوحدها مع ابنها البالغ من العمر ثماني سنوات. إنها مطالبة عصية علىٰ الفهم بالوحدة، وينبغي عدم تفسير ذلك بالرغبة في الاستقلالية أو التحرر النسوي. إن جميع الشخوص في الرواية تشعر كذلك بالوحدة، لكن لا يمكن اختزال الرواية في دراما شخصية. أي خارطة سيكولوجية أو خارطة تحليل نفسي بوسعها أن توضح ما هو عصي علىٰ المعنىٰ؟ هل هي ميتافيزيقا انفصال الضمائر والتوحدية؟ هذا ممكن، لكن أهميتها تكمن في أبعد من ذلك. تصف رواية «المرأة العسراء» عزلة نهاية هذا القرن العشرين أفضل مما تصف

الجوهر الأبدي للعزلة. لم تعد هنالك علاقة بين العزلة اللامبالية لشخصيات هاندك وعزلة الأبطال في العصر الكلاسيكي، ولا حتىٰ مع كآبة بودلير. لقد انقضىٰ ذلك الزمن الذي كانت العزلة فيه تعني الأرواح الشاعرة والاستثنائية، فجميع الشخوص هنا تعرف العزلة بالجمود ذاته. لقد أصبحت العزلة، غير المصحوبة بتمرد ولا دوار مميت، واقعًا وأمرًا شائعًا لا يختلف عن باقي السلوكيات اليومية. لم تعد الذوات تُعرف عن نفسها من خلال التمزق المتبادل والاعتراف والإحساس بعدم القدرة علىٰ التواصل، وحلَّت الصراعات مكان الفتور، وأصبحت الذاتية البينية -حتىٰ هي- مهجورةً. وبعد أن شهدنا الهجر الاجتماعي للقيم وللمؤسسات، خضعت العلاقة مع الآخر وفقًا للمنطق ذاته لعملية الهجر. لم تعد الأنا تسكن جهنم مملوءة بأنوات أخرىٰ منافسة أو مهينة، وشرع الجانب العلائقي في الانمحاء دون صراخ ودون سبب في صحراء من الاستقلالية والحياد الخانق. لقد أشاعت الحرية الصحراءَ والغرابة عن الآخرين كما فعلت الحرب. تدل عبارة «اتركني لوحدي» علىٰ الرغبة في البقاء وحيدًا وعلىٰ الألم الذي يرافق ذلك. فهل نحن بالتالي في نهاية الصحراء؟ لقد أصبح كل واحد منَّا ذرةً مفصولة عن الأخريات، وصار كل واحد يتصرف كأنه الوكيل الفاعل للصحراء، يوسعها ويحفر فيها، عاجزًا عن أن «يعيش» في الآخر. ولأن النظام مستاء من كونه ينتج العزلة؛ فإنه يولد رغبته، وهي رغبة غير ممكنة لأنها تبدو غير متسامحة حالما يتم تحقيقها. نطالب بالبقاء وحيدين، في عزلة أكبر ودائمة، لكن في الوقت ذاته لا نتحمل أنفسنا إذا بقينا في مواجهة معها. ليس للصحراء هنا بداية ولا نهاية.

الفصل الثالث
نرجس أو استراتيجية الفراغ

إن كل جيل من الأجيال يحب أن يتعرف إلىٰ نفسه ويجد هويته من خلال شخصية أسطورية أو خرافية كبرىٰ يعيد قراءتها وفقًا لإشكالات اللحظة: أوديب كرمز كوني، بروميتيوس وفاوست وسيزيف كمرايا تعكس الوضع الحديث. أما الآن فأسطورة نرجس هي التي، في أعين عدد كبير من الباحثين وخاصة منهم الأمريكيين، ترمز للزمن الحاضر. «لقد أصبحت النرجسية أحد الموضوعات المركزية في الثقافة الأمريكية»[1]. وفي حين نُشرت ترجمة كتاب . . . .

---

(1) Lasch, Chr. (1979), *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York, p. 61.

بالإضافة إلىٰ أعمال ريتشارد سينيت (Richard Sennett)، يسرد كريستوفر لاش حول تيمة النرجسية أعمال كل من:

Hougan, J. (1975), *Radical Nostalgia, Narcissism and Decline in the Narcissism*, Morrow, New York.

Marin, P. (1975), "The New Narcissism", *Harper's*, October.

Schur, E. (1976), *The Awareness Trap: Self-Absorption Instead of Social Change*, Quadrangle, NY Times, New York.

هذا فضلًا عن عدد كبير من الأعمال المستلهمة من علم النفس (راجع هوامش الصفحات ٤٠٤-٤٠٧)، وخاصة الأعمال التالية:

Giovachinni, P. L. (1975), Psychoanalysis of Character Disorders, Jason Aronson, New York.

Hohut, H. (1971), The Analysis of the Self, International Universities Press, New York.

Kernberg, O. F. (1975), Borderline Conditions and Pathological Narcissism, Jason Aronson, New York.

منذ الشروع في كتابة هذا النص، تُرجم كتاب كريستوفر لاش عند «منشورات لافون» عام ١٩٨٠ =

سينيت[1] المعنون «طغيان الحميمية» (Les Tyrannies de l'intimité) إلىٰ الفرنسية، أصبح كتاب «ثقافة النرجسية *(The Culture of Narcissism)* من أكثر الكتب مبيعًا في كامل أرجاء الولايات المتحدة. وبعيدًا عن الموضة وزبدها وبعض الرسوم الساخرة التي يمكن أن نقوم بها هنا أو هناك حول النرجسية الجديدة، يكتسي ظهور هذه النرجسية علىٰ الساحة الفكرية أهمية قصوىٰ تتمثل في إرغامنا علىٰ تسجيل التحول الأنثروبولوجي الواقع تحت أنظارنا في كامل راديكاليته، والذي يشعر به كل واحد منَّا بشكل من الأشكال، وإن كان ذلك مشوشًا. هذه مرحلة جديدة من الفردانية تتشكل؛ إذ تعبر النرجسية عن بروز ملامح جديدة للفرد في علاقاته مع ذاته ومع جسده ومع الآخر، ومع العالم والزمن، في الوقت الذي تنسحب فيه «الرأسمالية» السلطوية لتترك مكانها لرأسمالية مُتعيَّة ومتساهلة. إن العصر الذهبي للفردانية، التنافسي علىٰ المستوىٰ الاقتصادي، والعاطفي علىٰ المستوىٰ البيتي[2]، والثوري علىٰ المستوىٰ السياسي والفني، قد انقضىٰ، وهناك فردانية خالصة آخذة في التشكل، ومتحررة من آخر القيم الاجتماعية والأخلاقية التي لا تزال تتعايش مع الحكم المجيد للإنسان الاقتصادي *(homo oeconomicus)* وللأسرة والثورة والفن، وتتجاوز أي تأطير متسامٍ. حتىٰ الفضاء الخصوصي قد غير من وجهته، وهو المكرس حصرًا للرغبات المتغيرة للأفراد. وإذا كانت الحداثة تحيل إلىٰ حرية المبادرة والأمل المستقبلي، فمن الواضح أن النرجسية تفتتح بلامبالاتها التاريخية عصر ما بعد الحداثة والمرحلة النهائية لإنسان المساواة *(homo aequalis)*.

نرجس علىٰ المقاس

من بعد الاضطراب السياسي والثقافي الذي عرفته الستينيات، والذي يمكن أن يبدو كاشتغال جماهيري بالشأن العام، أصبح المجال الاجتماعي محطَّ هجرانٍ معمم، وانصبت الاهتمامات علىٰ انشغالات شخصية بحتة، وهذا بصورة مستقلة

= تحت عنوان «عقدة نرجس» .(Le complexe de Narcisse) الصفحات المذكورة في هذا الكتاب تحيل إلىٰ النسخة الأمريكية من كتاب لاش.

(1) Sennett, R. (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Editions du seuil, Paris.

(2) Shorter, E. (1977), *Naissance de la famille moderne*, Editions du seuil, Paris.

عن الأزمة الاقتصادية. لقد وصل الانسحاب من السياسة ومن النقابات إلىٰ مستويات غير مسبوقة، واختفىٰ الأمل الثوري والاحتجاج الطلابي، وأصيبت الثقافة المضادة بالإعياء، ونادرة هي القضايا التي لا تزال قادرة علىٰ حشد الطاقات علىٰ مدىٰ طويل. لقد فقد الشأن العام حيويته، وأصبحت القضايا الكبرىٰ «الفلسفية» أو الاقتصادية أو السياسية أو الحربية تثير الفضول العرضي نفسه الذي يثيره أيّ حدث من الحوادث. تسقط كل «القمم» تدريجيًا مسحوبة من قِبل العملية الواسعة المتمثلة في التحييد والابتذال الاجتماعيين. وحده الفضاء الخصوصي يبدو أنه خرج منتصرًا من موجة الفتور العارمة هذه. لقد أصبح العيش من دون مَثَل أعلىٰ ولا غاية سامية ممكنًا، واقتصر اهتمام الناس علىٰ تأمين الصحة وحماية الحالة المادية والتخلص من «العقد» وانتظار العطل. إن أفلام وودي ألن (Woody Allen) والنجاح الذي عرفته هي الرمز البليغ علىٰ هذا الاستثمار الكبير للفضاء الخصوصي. وكما صرح هو نفسه بذلك، فإن «الحلول السياسية لا تنجح» (نقلًا عن لاش، ص. ٣٠). تترجم هذه العبارة من نواحٍ كثيرة روح العصر الجديدة، بمعنىٰ النرجسية الجديدة التي خرجت من رحم هجران السياسة. إنها نهاية الإنسان السياسي *(homo politicus)* ومقدم الإنسان النفسي *(homo psychologicus)*، الباحث عن كينونته ورفاهيته.

يريد الإنسان أن يعيش الحاضر ولا شيء غير الحاضر، ولم يعد يرغب أن يعيش وفقًا للماضي والمستقبل، و«فقدان معنىٰ الاستمرارية التاريخية» (لاش، ص. ٣٠) هذا، وتآكل الإحساس بالانتماء إلىٰ «سلسلة من الأجيال المتجذرة في الماضي والممتدة في المستقبل» هو الذي يميز المجتمع النرجسي ويخرجه إلىٰ الوجود، بحسب كريستوفر لاش. إننا نعيش الآن من أجل أنفسنا، دون الاكتراث لتقاليدنا ولا لمآلنا. لقد هُجر المعنىٰ التاريخي كما سبق، وهُجرت القيم والمؤسسات الاجتماعية. أدت الهزيمة في فيتنام، وقضية «ووترغيت» (Watergate)، والإرهاب الدولي، ولكن أيضًا الأزمة الاقتصادية، وندرة المواد الأولية، والقلق النووي، والكوارث البيئية (لاش، ص. ١٧ و٢٨) إلىٰ أزمة ثقة في القادة السياسيين، وإلىٰ مناخٍ من التشاؤم ومن حتمية الكارثة، وهذا هو الذي يفسر تنامي استراتيجيات «البقاء» النرجسية الواعدة بالصحة الجسدية والنفسية.

عندما يبدو المستقبل مهددًا وغير مؤكد، لا يتبقىٰ إلا الانطواء علىٰ الحاضر الذي لا نتوقف عن حمايته وتدبيره وإعادة تدويره في شباب لا يزول. وبالموازاة مع وضع المستقبل داخل قوسين، يقوم النظام بالحطِّ من «قدر الماضي» طامعًا في الافتكاك من التقاليد والانتماءات المكانية البائدة، وفي إقامة مجتمع دون ارتساء ولا غموض. ومع هذه اللامبالاة بالزمن التاريخي، تنشأ «نرجسية جماعية» هي عَرَض اجتماعي للأزمة التي عمَّت المجتمعات البورجوازية، العاجزة عن مواجهة المستقبل دون يأس.

ألا تضيع أكثر الأمور جوهرية من بين أصابعنا بذريعة الحداثة؟ ألا يؤدي مجددًا إصرارنا علىٰ ربط النرجسية بـ «إفلاس» النظام (لاش، ص. ١٨) وتأويلها باعتبارها «إحباطًا» وفقًا لتقليد ماركسي مقدس، إلىٰ منح أهمية خاصة لـ «تشكل الوعي» من جهة، والظرفية القائمة من جهة أخرىٰ؟ في الواقع، تتشكل النرجسية المعاصرة في ظل غياب باعث علىٰ الدهشة للعدمية المأساوية، فهي قد ظهرت علىٰ نطاق واسع في ظل عدم اكتراث طائش، علىٰ الرغم من الواقع الكارثي الذي عرضته وسائل الإعلام وعلقت عليه بشكل كبير. مَن مِن غير المدافعين عن البيئة يملك وعيًا مستدامًا بأنه يعيش عصر نهاية العالم؟ تتنامىٰ «الثاناتوقراطية»[١]، وتكثر الكوارث البيئية من دون أن يولد ذلك إحساسًا تراجيديًا بنهاية العالم. إننا نعتاد «الأسوأ» دون حزن شديد، ونستهلكه في وسائل الإعلام، ونسكن الأزمة دون أن يغير ذلك كما يبدو من الرغبة في الرفاهية والترفيه. لم يفلح التهديد الاقتصادي والبيئي في الولوج عميقًا إلىٰ الوعي اللامبالي السائد في أيامنا. علينا أن نقبل أن النرجسية لا تمثل الانطواء الأخير للأنا المستاءة من «انحطاط» الغرب والغارقة في الاستمتاع الأناني. لا تُعد النرجسية نسخة جديدة «للترفيه» ولا اغترابًا، وهي تلغي المأساة وتبرز كشكل جديد من الفتور الراجع في الوقت ذاته إلىٰ حساسية سطحية تجاه العالم وعدم اكتراث عميق تجاهه. وهذا تناقض يفسره جزئيًا الكمّ الهائل من المعلومات التي تحيط بنا والسرعة التي تتسابق بها الأحداث التي تتم تغطيتها من طرف وسائل الإعلام الجماهيري، وتجعل أية عاطفة دائمة أمرًا مستحيلًا.

---

(١) نسبة إلىٰ «ثاناتوس»، وهو ابن إلهة الليل «نيكس» في الأساطير الإغريقية، ويرمز إلىٰ الموت [المترجم].

ومن جهة أخرىٰ، يتعذر تفسير النرجسية انطلاقًا من تراكم أحداث ومآسٍ ظرفية. فإذا كانت النرجسية بالفعل كما يشرح لاش، بمعنىٰ أنها وعي جديد للغاية وبنية عضوية في الشخصية ما بعد الحداثية، فيتحتم أن نتصورها كنتيجة لعملية شاملة تنظم السير الاجتماعي. إن الشخصية المتسقة الجديدة للفرد تدعو إلىٰ الاعتقاد بأن النرجسية لا يمكن أن تنتج عن مجموعة متفرقة من الأحداث المؤقتة، وإن كان ذلك مصاحبًا بتشكل سحري للوعي. لقد ظهرت النرجسية في الواقع من الهجر المعمم للقيم والغايات الاجتماعية، والراجع إلىٰ عملية الشخصنة. يكون الاستياء من الأنساق الكبرىٰ للمعنىٰ مصحوبًا دائمًا باستثمار جامح للأنا، ففي أنساق ذات «وجه إنساني» وقائمة علىٰ المتعة والرفاهية وعدم التنميط، يسير كل شيء في اتجاه تعزيز فردانية خالصة، أو نفسية بتعبير آخر، متحررة من الأطر الجماهيرية وتميل إلىٰ تثمين الذات بشكل معمم. إن ثورة الحاجات وأخلاقها المُتعيَّة هي التي مكنت الخطاب النفسي من الاشتباك بالحياة الاجتماعية ويتحول إلىٰ أخلاقيات جديدة للجمهور، وذلك عبر تذرية الأفراد بلطفٍ وإفراغ الغايات الاجتماعية تدريجيًا من معانيها العميقة. وإن «المادية» المستفحلة في مجتمعات الوفرة هي التي جعلت تفتُّق ثقافة متمركزة حول توسع الذات أمرًا ممكنًا، ولم يكن ذلك من خلال رد فعل أو «إضافة روح»، وإنما عبر عزل بحسب الطلب. لا تُعد موجة «القدرة الإنسانية» النفسية والجسدية إلا اللحظة النهائية في مجتمع ينفك من النظام الانضباطي ويستكمل الخصخصة المنهجية التي بدأت مع عصر الاستهلاك. إن النرجسية أبعد من أن تنتج عن «تشكل وعي» مستاء، بل هي أثر تقاطع بين منطق اجتماعي وفرداني متعي ومدفوع بعالم الأشياء والإشارات، ومنطق علاجي ونفسي صِيغ منذ القرن التاسع عشر استنادًا إلىٰ مقاربة الأمراض النفسية.

«الزومبي» وعالم النفس

تعرف المجتمعات ما بعد الحداثية ثورة معلوماتية بالموازاة مع «ثورة داخلية» و«حركة وعي» هائلة (لاش، ص. ٤٣-٤٨)، وشغفًا غير مسبوق بمعرفة الذات وتحقيقها، ويشهد علىٰ ذلك تكاثر المنظمات العاملة في المجال النفسي،

وتقنيات التعبير والتواصل، فضلًا عن التأملات والرياضات الشرقية. لقد تنحَّت الحساسية السياسية لسنوات الستينيات جانبًا لتحل مكانها «حساسية علاجية»، حتىٰ إن أكثر القادة صلابة ممن كانوا يقودون حركة الاحتجاجات (وخصوصًا هم) قد استسلموا لسحر الفحص الذاتي *(self-examination)*. ففي الحين الذي ترك ريني ديفيس (Rennie Davis) النضال الراديكالي ليتبع المعلم الروحي المهراجا جي، صرح جيري روبين (Jerry Rubin) أنه مارس بمتعة، بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٥، العلاج الجشطالتي *(gestalt-therapy)* والطاقة الحيوية و«الرولفينغ» وأنواع التدليك ورياضة الركض و«التاي تشي» وتقنية «إيسيلن» (Esalen) في التدليك والتنويم المغناطيسي والرقص الحديث والتأمل والتحكم في العقل والوخز بالإبر والعلاج الرايشي[١] (نقلًا عن لاش، ص. ٤٣-٤٤). بينما يصاب النمو الاقتصادي بالإعياء، تستكمل التنمية النفسية المسيرة، وفي اللحظة التي يحل فيها الإعلام مكان الإنتاج، يصبح الاستهلاك المتعلق بالوعي شرهًا جديدًا: اليوغا، التحليل النفسي، التعبير الجسدي، زن (Zen)، العلاج البدائي، ديناميكية المجموعة، التأمل المتسامي. وبالموازاة مع التضخم الاقتصادي هناك تضخم نفسي يؤدي إلىٰ شكل جديد من النرجسية، يحيل الآن إلىٰ الإنسان النفسي *(homo psychologicus)*. إن نرجس المهووس بنفسه لا يحلم، ولا يتعرض للتخدير، ويعمل علىٰ تحرير الأنا علىٰ نحو دائم ليلاقي قدره المتمثل في الاستقلالية والتحرر. إن التنازل عن الحب، و«أن أحبَّ نفسي كفاية بحيث لا أحتاج لإنسان آخر ليجعلني سعيدًا»، هو البرنامج الثوري الجديد الخاص بـ ج. روبين (نقلًا عن لاش، ص. ٤٤).

يحتل اللاوعي والكبت في هذا العالم النفسي موقعًا استراتيجيًا، ويعدان فاعلَيْن رئيسَيْن في النرجسية الجديدة بالنظر إلىٰ الجهل الراديكالي الذي يقيمانه بخصوص حقيقة الذات. إن طرح إغراء الرغبة وعصا الكبت هو استفزاز يقود إلىٰ توجه لا يقاوم نحو إعادة البحث عن حقيقة الأنا: «حيث كانت الأنا، ينبغي أن أصبح». تُعد النرجسية جوابًا عن تحدي اللاوعي، فالأنا تندفع بحثًا عن نفسها

---

(١) نسبة إلىٰ الطبيب والمحلل النفسي النمساوي فيلهلم رايش [المترجم].

في فعل غير متناهٍ من التحرر والملاحظة والتأويل. علينا أن نعترف أن اللاوعي، قبل أن يكون خياليًا أو رمزيًا ومسرحًا أو آلة، هو فاعل مستفز يكمن أثره الرئيس في عملية شخصنة غير متناهية: الجميع ينبغي عليه أن يقول كل شيء، ويتحرر من أنساق الدفاع المجهولة التي تعوق الاستمرارية التاريخية للذات، ويشخصن رغباته من خلال الترابطات «الحرة» والآن من خلال ما هو غير شفهي والصراخ والإحساس البدائي. ومن جهة أخرىٰ، فإن كل ما كان ممكنًا أن يعمل كفضلات (الجنس، الحلم، السقطة، إلخ) سيعاد تدويره في نظام الذاتية اللبيدية والمعنىٰ. إن توسيع فضاء الذات بهذا الشكل، وإدماج جميع المخلفات في حقل الذات يجعل اللاوعي يفتح الطريق أمام النرجسية بلا حدود. إنها نرجسية شاملة تبرز بشكل آخر في الآلهة الأخيرة في مجال النفس، حيث الكلمة الأولىٰ لم تعد للتأويل وإنما لصمت المحلِّل. فبتحرره من كلمة المعلِّم ومرجعية الحقيقة، تُرك المحلِّل لنفسه في حركة دائرية ينظمها الإغراء الذاتي للرغبة فقط. عندما يترك المدلول المكان لألعاب الدال، ويتنحىٰ الخطاب -حتىٰ هو- للعاطفة المباشرة، وحينما تسقط المرجعيات الخارجية؛ لا يعود أمام النرجسية أيّ عائق يحول دون تحققها في أقصىٰ درجات الراديكالية.

وبهذا الشكل، حلَّ الوعي النرجسي مكان الوعي الذاتي، وهو إحلال لا يجب إطلاقًا ردُّه إلىٰ النقاش الأبدي حول الإلهاء والصراع الطبقي، فالأمر الجوهري يوجد بعيدًا عن ذلك. ولأنها أداة للتنشئة الاجتماعية؛ فالنرجسية تسمح عبر إغراقها الذاتي بزيادة حِدَّة هجران الفضاء العمومي علىٰ نحو راديكالي، وتؤدي نتيجة لذلك إلىٰ تكيف وظيفي مع العزل الاجتماعي مع إعادة إنتاج استراتيجيته. ومع جعل الأنا كوجهة وحيدة لكل الاستثمارات، تجهد النرجسية في تعديل الشخصية لتلائم التذرية المترتبة عن الأنساق المشخصنة. ولكي تكون الصحراء الاجتماعية قابلة للحياة، لا بدَّ أن تصبح الأنا الانشغال المركزي. ولا يهم إذا تحطمت العلاقة؛ لأن الفرد بوسعه أن يغرق في ذاته. وبهذا، تنجز النرجسية «أنسنة» غريبة عبر تعميق التفتت الاجتماعي. تُعد النرجسية حلًّا اقتصاديًا لموضوع «التشتت» المعمم، فهي تكيف الأنا في دائرية مثالية مع العالم الذي تولد فيه. ولم يعد الترويض الاجتماعي يتوسل الإكراه الانضباطي ولا حتىٰ

التسامي، بل أصبح الإغراق الذاتي هو أداته. إن النرجسية، كتقنية جديدة للتحكم المرن والمدار ذاتيًا، تتكيف مع الحياة الاجتماعية من خلال العزل الاجتماعي، وتجعل الأفراد في وئامٍ مع واقع اجتماعي مسحوق عبر تمجيد حكم تنمية الذات الخالصة.

غير أن النرجسية تجد وظيفتها الأسمىٰ ربما في التخلي عن المضامين المتصلبة للأنا بفضل الطلب المتضخم للحقيقة حول الذات. كلما كان الانشغال بالأنا كبيرًا، وكان موضوعًا للاهتمام والتأويل، كلما تزايد الشك والتساؤل. تصبح الأنا مرآة فارغة من كثرة «المعلومات»، وسؤالًا يفتقد الجواب من كثرة الروابط والتحليلات، وبنية مفتوحة وغير محددة تستدعي قدرًا أكبر من العلاج والتشخيص. لم يخطئ فرويد عندما قارن نفسَه -في نصٍّ مشهور- بكوبرنيكوس وداروين؛ لأنه ألحقَ بجنون العظمةِ لدىٰ الإنسان أحدَ «التكذيبات» الثلاثة الكبرىٰ. لم يعد نرجس جامدًا أمام صورته الثابتة، حتىٰ إنه ما عادت هناك صورة، وإنما فقط بحث لا ينقضي عن الذات وعملية زعزعة أو تعويم نفسي علىٰ شاكلة التعويم النقدي أو تعويم الرأي العام: لقد وضع نرجس نفسه في فلكٍ. لم تكتفِ النرجسية الجديدة بتحييد الفضاء الاجتماعي عبر إفراغ المؤسسات من استثماراتها العاطفية، بل إن الأنا -حتىٰ هي- أصبحت مصقولة ومفرغة من هويتها هذه المرة في تناقض مع الانشغال الهائل بها. ولأن الفضاء العمومي يصبح مفرغًا من الناحية العاطفية بسبب فرط المعلومات والإغراءات والأنشطة؛ فقد فقدت الأنا معالمها من فرط الاهتمام، وأصبحت «كُلًّا ضبابيًا». أينما يَمَّمت وجهك هناك اختفاء للواقع الثقيل ونزع للجوهر، وهو الشكل الأخير لنزع الارتباط بالتراب الذي يحكم ما بعد الحداثة.

تعمل الأخلاق المتساهلة والمُتعيَّة الجديدة علىٰ هذا التذويب نفسه للأنا، فالجهد لم يعد شيئًا محمودًا في أيامنا، وهناك حَطٌّ من قيمة كل ما يحيل إلىٰ الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة وإشباعها الآني. يحدث كل شيء كما لو كان الأمر يتعلق بدفع تشخيص نيتشه حول التوجه الحديث نحو تفضيل «ضعف الإرادة» إلىٰ أقصىٰ مداه، بمعنىٰ فوضىٰ الاندفاعات أو الاتجاهات، وبالموازاة

مع ذلك، الافتقاد إلىٰ مركز ثقلٍ يمكن من تصنيف كل شيء حسب الأهمية: «يقود تعدد وتفكك الاندفاعات والافتقاد إلىٰ نسق ينظمها إلىٰ «إرادة ضعيفة»؛ ويؤدي التنسيق بينها تحت سطوة إحداها إلىٰ «إرادة قوية» »[١]. سواء تعلق الأمر بالروابط الحرة أو العفويةِ الإبداعية أو الامتناع عن التوجيه، فإن ثقافة التعبير وإيديولوجية الرفاهية الخاصتين بنا تحفزان التشتت علىٰ حساب التركيز، والمؤقت بدلًا من الإرادي، وتعملان علىٰ تفتيت الأنا وإلغاء الأنساق النفسية المنظمة والتركيبية. إن عدم قدرة التلاميذِ علىٰ الانتباه الذي يشكو منه جميع المدرسين حاليًا، لا يعدو أن يكون شكلًا من أشكال هذا الوعي الجديد البارد والمتفلت، والذي يشبه تمامًا الوعي المتعلق بمشاهدة التلفاز، وهو وعي يجذبه كل شيء ولا شيء في الوقت نفسه، ووعي مثار وغير مبال معًا في الوقت نفسه ومشبع بالمعلومات، ووعي اختياري ومشتت، ويقف علىٰ النقيض من الوعي الإرادي «المحدد داخليًا». تتزامن نهاية الإرادة مع عصر اللامبالاة الخالصة باختفاء الغايات الكبرىٰ والمشاريع الكبيرة التي تستحق أن يُضحىٰ من أجلها بالحياة. لقد أصبح الشعار الآن هو «كل شيء وحالًا» ولم يعد «إلىٰ النجوم من خلال المصاعب» *(per aspera ad astra)*. «انفجروا»، هكذا نقرأ أحيانًا في الكتابات علىٰ الجدران، وما من حاجة للخوف فالنظام يسير في هذا الاتجاه، وأصبحت الأنا مفتتة إلىٰ اتجاهات جزئية وفقًا لعملية التفكك نفسها التي فجَّرت الحياة الاجتماعية وحولتها إلىٰ مجموعة جزيئات مشخصنة. إن الحياة الاجتماعية الواهنة هي بالضبط ردُّ الأنا اللامبالية علىٰ الإرادة العاجزة، هذا الزومبي الجديد الذي تعبره الخطابات. لا فائدة من الإحباط، فإن ضعف الإرادة ليس كارثيًا ولا يفضي إلىٰ إنسانية خاضعة ومستلبة، كما أنه لا يعلن بتاتًا عن صعود الشمولية. ويمثل الفتور غير المتحرج حصنًا ضد انبثاق التدين التاريخي والخطط الارتيابية الكبرىٰ. إن نرجس المهووس بنفسه وحسب، الذي يجري وراء تحقيق شخصه وتوازنه، ينتصب عائقًا أمام خطابات التعبئة الجماهيرية. لا تلقىٰ الدعوات إلىٰ المغامرة والمخاطرة السياسية في أيامنا أي ترحيب وتذهب أدراج الرياح. وإذا أصبحت

---

(1) Nietzsche, F. (1976), *Le nihilisme européen*, UGE, collection 10/18, p. 207.

الثورة لا تحظىٰ بأي اهتمام، فلا ينبغي توجيه أصبع الاتهام إلىٰ أي «خيانة» بيروقراطية. فقد تلاشت الثورة تحت الأضواء المغرية لشخصنة العالم، وبهذا اختفىٰ عصر «الإرادة»، ولكن ما من حاجة إلىٰ تفسير ذلك بأي نوع من «الانحطاط» كما فعل نيتشه. إن هذا هو المنطق الذي يحكم نسقًا تجريبيًا قائمًا علىٰ السرعة في تدبير التركيبات، والذي يستدعي إلغاء الإرادة كعائق يحول دون سيره العملي. لا يزال المركز «الإرادي» بيقينياته الخاصة وقوته الذاتية يمثل موضع مقاومة أمام تسارع التجارب، ولهذا يُفضل الفتور النرجسي والأنا غير الثابتة التي تقدر وحدها أن تسير في حركة تزامنية مع تجريب منهجي ومتسارع.

تعمل النرجسية، من خلال إسالة التصلبات «المحددة داخليًا» وغير المتلائمة مع الأنساق «العائمة»، علىٰ تذويب «التحديد الخارجي» الذي كان يمثل في أعين رايسمان (Reisman) الشخصية الغنية للمستقبل، لكن بدا سريعًا أنها لا تعدو كونها شخصية جماهيرية أخيرة، وافقت المرحلة الأولية من أنظمة الاستهلاك ومرحلة وسيطة بين الفرد الانضباطي-الإرادي (المحدد داخليًا) والفرد النرجسي. في اللحظة التي يعيد فيها منطق الشخصنة تنظيم كامل قطاعات الحياة الاجتماعية، يتنحىٰ التحديد الخارجي جانبًا بسبب حاجته إلىٰ القبول بالآخر وسلوكه الموجه إلىٰ الآخر، ليترك مكانه للنرجسية ولإغراق ذاتي يقلل تبعية الأنا تجاه الآخرين. لقد أصاب سينيت (Sennett) حينما قال إن: «المجتمعات الغربية هي بصدد التحول من مجتمع يقوده الآخرون إلىٰ مجتمع يُقاد من الداخل» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ١٤). لا ينبغي أن تكون الشخصية في زمن الأنساق حسب الطلب من نوع الشخصيات الجماعية والمحاكية، بل يتحتم عليها أن تعمق من اختلافها وتفردها. وتمثل النرجسية هذا التحرر من سطوة الآخر، وهذه القطيعة مع نظام التنميط الذي ساد في المراحل الأولىٰ من «مجتمع الاستهلاك». وسواء تعلق الأمر بإسالة الهوية المتصلبة للأنا أو إلغاء أولوية نظرة الآخر، فإن النرجسية تعمل كعنصر من عناصر عملية الشخصنة.

إننا نقع في خطأ جسيم عندما نريد تفسير «الحساسية العلاجية» انطلاقًا من أي تقوضٍ لَحق بالشخصية من جراء التنظيم البيروقراطي للحياة؛ إذ إن «تقديس الحميمية لا يعود في أصله إلىٰ تأكيد الشخصية وإنما إلىٰ انهيارها» (لاش،

ص. ٦٩). إن الشغف النرجسي لا يأتي من استلاب وحدة ضائعة، ولا يعوض عن غياب الشخصية، بل يفضي إلىٰ نوع جديد من الشخصية ووعي جديد في التباس وتذبذب تامين. تتمثل وظيفة النرجسية في تحويل الأنا إلىٰ فضاء «عائم» دون نقطة ارتكاز ولا معلم، واستعداد خالص متكيف مع تسارع التركيبات ومع سيولة أنظمتنا، وهي بذلك أداة مرنة لهذا التدوير النفسي الدائم والضروري من أجل التجريب ما بعد الحداثي. وبالموازاة مع ذلك تتيح النرجسية، عبر إفراغ الأنا من المقاومات والصور النمطية، إمكانية استيعاب نماذج سلوكية صاغها أخصائيو تقويم الصحة الجسدية والعقلية. وتشارك النرجسية بإنشائها لروح خاضعة للتكوين المستمر في المشروع الكبير المتمثل في التدبير العلمي للأجساد والأرواح.

إن تآكل معالم الأنا هو تحديدًا الجواب عن الذوبان التي تشهده حاليًا الهويات والأدوار الاجتماعية، والتي كانت محددة علىٰ نحو صارم من قبل ومندمجةً في إطار تقابلات محكمة، ودخلت بذلك أوضاع (statuts) المرأة والرجل والطفل والمجنون والمتحضر إلخ. في مرحلة من الغموض والارتياب، بحيث لم يتوقف التساؤل بشأن طبيعة «الأنواع» الاجتماعية» عن التنامي. وبينما ترجع أسباب تآكل أشكال الغيرية، ولو جزئيًا، إلىٰ العملية الديمقراطية، بمعنىٰ عمل المساواة التي يتمثل توجهها، كما وضح مارسيل غوشيه علىٰ نحو رائع، في التقليل من كل ما من شأنه أن يرمز إلىٰ الغيرية الاجتماعية أو الفروق الجوهرية بين الكائنات عبر إقامة تشابه مستقل عن المعطيات الظاهرة[١] -يحتل ما أطلقنا عليه نزع الجوهر عن الأنا موقع الصدارة في عملية الشخصنة. إذا كانت العملية الديمقراطية تذوّب المعالم التقليدية للآخر وتفرّغها من أي اختلاف جوهري، عبر طرح هوية بين الأفراد كيفما كانت اختلافاتهم الظاهرة، فإن عملية الشخصنة النرجسية من جهتها تجعل معالم الأنا ترتج وتفرّغها من أي مضمون نهائي. لقد حول حكم المساواة إدراك الغيرية تمامًا، كما يحول الحكم المتعي والنفسي إدراكنا لهويتنا الخاصة بشكل كامل. وأكثر من هذا، فقد حدث الانفجار النفسي

(1) Gauchet, M. (1980), "Tocqueville, l'Amérique et nous", *Libre*, n° 7, pp. 83-104.

في اللحظة التي أصبحت فيها جميع صور الغيرية (المنحرف، المجنون، الجانح، المرأة، إلخ) موضوعَ اعتراضٍ وتسقط في ما يسميه توكفيل «المساواة في الأوضاع». أليس تحديدًا حينما تتنحىٰ الغيرية علىٰ نحو مكثف لصالح الهوية والاختلاف لصالح المساواة، ساعتها يمكن أن تبرز مشكلة الهوية الخاصة، الحميمية هذه المرة؟ أليس لأن العملية الديمقراطية هي الآن معممة دون حدود محددة، يمكن أن تظهر موجة العمق النفسي؟ عندما تحل العلاقة مع الذات مكان العلاقة مع الآخر، لا تعود الظاهرة الديمقراطية إشكاليةً، ويدل تشكل النرجسية بهذا الخصوص علىٰ هجر حكم المساواة، الذي بالرغم من ذلك لن يتوقف عن مواصلة عمله. وبالنظر إلىٰ حلحلة مسألة الآخر (الذي لم يعد معترفًا به الآن كموضوع اهتمام وتساؤل)، فقد كنست المساواة الأرضَ وسمحت ببروز مسألة الأنا؛ وأصبحت الأصالة الآن أهمَّ من التبادلية، كما صار التعرف إلىٰ الذات أهمَّ من الاعتراف. ولكن بالموازاة مع هذا الاختفاء الذي لحق بصورة الآخر علىٰ المشهد الاجتماعي، ظهر تقسيم جديد مرة أخرىٰ بين الوعي واللاوعي. إنه انشقاق نفسي كما لو كان الانقسام ضروريًا باستمرار، وإن كان ذا طبيعة نفسية هذه المرة، من أجل أن يواصل فعل التنشئة الاجتماعية مساره. إن عبارة «أنا هو آخر» تدشن العملية النرجسية، وتؤذن بولادة غيرية أخرىٰ ونهاية ألفة الذات للذات، ولا يعود مقابلي آخرَ، تهتز هوية الأنا حينما تتحقق الهوية بين الأفراد وعندما يصبح كل كائن «مثيلًا». إنه انتقال وإعادة إنتاج للانقسام، وبالانطواء علىٰ الذات يستمر الصراع في أداء وظيفة الاندماج الاجتماعي، ولكن هذه المرة من خلال استهداف الأصالة وحقيقة الرغبة أكثر من تحقيق الكرامة عبر الصراع الطبقي.

إعادة تدوير الجسد

حينما نصرُّ علىٰ تشبيه النرجسية بالنفسانية، أسوةً بسينيت (Sennett)، نواجَه سريعًا بصعوبة كبيرة تتمثل في موكب الاهتمام والرعاية الذي يحاط به الجسد، والذي تُوج بذلك كموضوع عبادة حقيقي. إن الاستثمار النرجسي في الجسد يبدو جليًا من خلال آلاف الممارسات اليومية: القلق بشأن التقدُّم في العمر والتجاعيد

(لاش، ص. ٣٥١-٣٦٧)، الهوس بالصحة والنظافة، طقوس المراقبة والصيانة (التدليك، السونا، الرياضة، الحمية)، الطقوس الشمسية والعلاجية (استهلاك العلاجات الطبية والمنتجات الدوائية)، إلخ. مما لا يقبل الجدل أن التمثل الاجتماعي للجسد قد خضع لتحول عميق يمكن تشبيهه بالزعزعة الديمقراطية لتمثل الآخر. لقد ترتبت النرجسية عن ظهور هذا المخيال الاجتماعي الجديد حول الجسد. وكما أن إدراك غيرية الآخر قد اختفىٰ لصالح حكم الهوية بين الكائنات، فقد فَقَدَ الجسد أيضًا وضعه الغيري ووضعه كشيء ممتدٍ ومادية صماء، لصالح تمازجه مع الكائن-الذات ومع الشخص. لم يعد الجسد يحيل إلىٰ شيء دنيء أو آلة، بل يدل الآن علىٰ هويتنا العميقة التي ما من سبب للخجل منها والذي يمكن بالتالي أن يُستعرض عاريًا في الشواطئ أو الحفلات علىٰ حقيقته الطبيعية. لقد حقق الجسد كرامته كشخص وينبغي أن نحترمه، بمعنىٰ السهر باستمرار علىٰ حسن سَيْرِه والحيلولة دون تهالكه ومحاربة علامات تدهوره من خلال إعادة تدوير دائمة عبر الجراحة والرياضة والحمية إلخ. لقد أصبح الهرم «الجسدي» دناءةً.

يوضح كريستوفر لاش هذا جيدًا، ويقول إن الخوف الحديث من التقدُّم في السنِّ ومن الموت هو مكونٌ من النرجسية الجديدة، فعدم الاكتراث بالأجيال القادمة يجعل القلق من الموت أكثر حِدَّةً، في حين أن تدهور الظروف المعيشية للمتقدمين في السنِّ والحاجة المستمرة إلىٰ الشعور بالقيمة وأن يكون الإنسان محبوبًا من أجل جماله أو سِحْرِه أو شهرته يجعلون من التقدُّم في السنِّ أفقًا لا يُحتمل (لاش، ص. ٣٥٤-٣٥٧). وبالتالي فإن عملية الشخصنة هي التي تؤدي، من خلال إبعاد أي موقع متسامٍ، إلىٰ حياة تعيش الحاضر بشكل خالص، وذاتية شاملة لا تعرف غاية ولا معنىٰ ومتروكة لدوار إغرائها الذاتي. إن الفرد، الحبيس في سجن الرسائل الخاصة به، يواجه طبيعته الفانية من دون أي دعم «متسام» (سياسي أو أخلاقي أو ديني). لقد قال نيتشه إن «ما يجعل الإنسان يتمرد ضد الألم في الحقيقة ليس هو الألم في حد ذاته، وإنما غياب المعنىٰ من الألم»، وهذا ينطبق أيضًا علىٰ الموت والعمر كما ينطبق علىٰ الألم، فغياب المعنىٰ فيهما في الزمن المعاصر هو الذي يفاقم من رعبهما. وفي ظل الأنساق

المشخصنة لا يبقىٰ إذن إلا الاستمرار والاعتناء بالذات، والرفع من قدرة الجسد، وربح مزيد من الوقت، والانتصار علىٰ الزمن. تستدعي شخصنة الجسد ضرورة الشباب، والصراع ضد الخصم المتمثل في الزمن، والصراع من أجل هويتنا دون توقف ولا عطل. إن البقاء شابًا وعدم التقدُّم في السنّ يمثلان الضرورة ذاتها المتمثلة في الاشتغال الخالص وإعادة التدوير ونزع الجوهر التي تتعاقب أمراض الزمن من أجل تذويب تباينات العمر.

وكما هو الشأن بالنسبة إلىٰ جميع الثنائيات الكبرىٰ، فقد اختفت ثنائية الجسد والروح. إن عملية الشخصنة، وبالخصوص في هذا السياق، وتنامي النفسانية يلغيان التعارضات والهرميات المتصلبة، ويشوشان علىٰ المعالم والهويات الواضحة. وتُعد عملية النفسنة عاملَ زعزعةٍ، ففي ظلها تهتز جميع المعايير وتتذبذب في عدم يقين معمم. وبذلك لا يعود الجسد يهبط إلىٰ وضع فاعلية مادية تعارض الوعي اللاكوني، ويصبح فضاءً غير قابل للتقرير، وموضوعًا-ذاتًا، وخليطًا عائمًا من المعنىٰ والإحساس، كما كان يقول ميرلو بونتي (Merleau-Ponty). ومع انتشار التعبير الجسدي والرقص الحديث (Nikola's, Cunningham, Carolyn Carlson)، واليوتونيا (l'eutoonie) واليوغا، والطاقة الحيوية، والرولْفينغ *(rolfing)* والعلاج الجشطالتي، نتساءل أين يبدأ الجسد وأين ينتهي؟ فحدوده تتراجع وتصبح ضبابية، وتُعد «حركة الوعي» في الوقت ذاته إعادة اكتشاف للجسد ولقواه الذاتية. لقد حلَّ الجسد النفسي مكان الجسد الموضوعي، وأصبح وعي الجسد بالجسد غايةَ النرجسية، ففي إحياء الجسد من أجل الجسد، وتحفيز الانعكاسية الذاتية، وغزو دواخل الجسد يكمن الفعل الذي تقوم به النرجسية. إذا كان الجسد والوعي يتبادلان، وإذا كان الجسد يتحدث علىٰ شاكلة اللاوعي، فلا بدَّ من عِشْقِهِ والإنصات إليه، وينبغي أن يعبّر ويتواصل، ومن هنا تأتي الرغبة في إعادة اكتشاف الجسد من الداخل والبحث الشرس عن الميزات الخاصة، وهذا يعني النرجسية تحديدًا، أي هذا العامل علىٰ نَفْسَنة الجسد وهذه الأداة التي تعمل علىٰ غزو ذاتية الجسد عبر جميع تقنيات التعبير المعاصرة والتركيز والاسترخاء.

وسواء تعلق الأمر بالأنسنة أو إضفاء الذاتية، فقد كان سينيت (Sennett) علىٰ صواب، ونحن فعلًا نعيش في ظل «ثقافة الشخصية»، شريطة أن نؤكد علىٰ أن الجسد نفسه قد أصبح ذاتًا، ولكونه كذلك فهو يتموضع في فلك التحرر بل حتىٰ الثورة. وهي ثورة جنسية بكل تأكيد، ولكنها أيضًا ثورة تتعلق بالجمال والحمية والصحة إلخ. تحت وصاية «نماذج موجهة»[١]. ولا ننسىٰ أن النرجسية، إلىٰ جانب وظيفتها المتعلقة بالشخصنة، فهي تقوم بمهمة تطبيع الجسد. إن الاهتمام المحموم الذي نوليه للجسد ليس عفويًا ولا «حرًا»بأي حال من الأحوال، بل يخضع لضرورات اجتماعية مثل «الخط» و«الشكل» والنشوة إلخ. تلعب النرجسية وتربح علىٰ جميع الأصعدة، وتشتغل في الوقت ذاته كعامل نزع للتنميط وكعامل للتنميط، ولا يكون هذا الأخير متاحًا كما هو ولكنه يخضع للحد الأدنىٰ من شروط الشخصنة. يبقىٰ التطبيع ما بعد الحداثي إلىٰ الآن هو الوسيلة الوحيدة ليكون الإنسان حقيقة ذاته، ويكون شابًا نحيفًا وديناميكيًا[٢]. وينطبق علىٰ إثارة الجسد ما يسري علىٰ التضخم النفسي؛ إذ تجتهد النرجسية في تحرير الجسد من الطابوهات والأثقال البائدة وجعله بالتالي قابلًا لنفاذ المعايير الاجتماعية. وبالموازاة مع نزع الجوهر عن الأنا، هناك نزع للجوهر عن الجسد، بمعنىٰ إلغاء الملكية المشتركة المتوحشة أو الساكنة من خلال عمل لم يعد يُنجز كما في السابق وفقًا لمنطق زهدي، وإنما وفقًا لمنطق وافر من المعلومات والمعايير. إن النرجسية، من خلال الاهتمام الدقيق الذي توليه للجسد وهمِّها الدائم المتعلق بالسير المثالي، تُسقط المقاومات «التقليدية» وتجعل الجسد متاحًا لكل التجارب. يصبح الجسد، أسوةً بالوعي، فضاءً عائمًا أُعيد توطينه، وفضاءً «للتنقل الاجتماعي». تعمل النرجسية من خلال تنظيف الأماكن والإفراغ عبر الإشباع، وتدمير الأنوية العصية علىٰ تسرب المعايير. ومن السذاجة أن نرىٰ في انبلاج

---

(١) يتحدث بودريار تحديدًا عن «نرجسية موجهة». يمكن الرجوع إلىٰ:

Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, pp. 171-173.

(٢) لقد ألحقت عملية الشخصنة المعيار ذاته كما ألحقت بها الإنتاج والاستهلاك والتعليم والإعلام. وعُوض المعيار الموجه أو السلطوي بالمعيار الإرشادي المرن، و«النصائح العملية»، والعلاجات «عبر المقاس»، وحملات الإعلام والتحسيس عبر الأفلام الفكاهية والدعايات المبتسمة.

النرجسية، وفقًا لكلمات سينيت، «تآكلًا للأدوار العمومية»، بمعنىٰ الانسحاب من كل ما هو اتفاق أو مهارة أو عرف، الذي يُنظر إليه الآن علىٰ أنه بمثابة «شيء جاف وشكلي، هذا إن لم يُنظر إليه علىٰ أنه زائف» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ١٢)، وكعائق أمام التعبير عن حميمية وأصالة الأنا. وأيًا تكن صحة هذه الأطروحة جزئيًا، فإنها لا تصمد أمام اختبار العبادة المرموزة للجسد التي لا يخصها سينيت بأي كلمة بشكل مثير للفضول. إذا كانت النرجسية محمولة علىٰ أكتاف موجة الاستياء، فإن القيم والغايات «السامية» هي المعنية، وليس الأدوار والرموز الاجتماعية. ليست النرجسية إلا الدرجة الصفر من الحياة الاجتماعية، وهي تعمل من خلال استثمار هائل في الرموز وتشتغل كنوع جديد من التحكم الاجتماعي في الأرواح والأجساد.

مسرح متكتم

لقد بدأ حكم الشخصية والثقافة السيكوشكلية (psychomorphique) والهوس الحديث بالأنا في بحثها عن إبراز كينونتها الحقيقية أو الأصيلة، مع ما أطلق عليه سينيت «الإدانة الأخلاقية للاشخصية». ولا يقتصر معنىٰ النرجسية علىٰ الشغف بالتعرف إلىٰ الذات وحسب، وإنما أيضًا الشغف بالإظهار الحميمي للأنا كما يشهد علىٰ ذلك التضخم الذي تعرفه حاليًا السِّيَر والسِّيَر الذاتية أو نفسنة الخطاب السياسي. تبدو لنا الاتفاقات علىٰ أنها قمعية، و«لا تثير القضايا اللاشخصية اهتمامنا إلا إذا عندما نتصورها -خطأً- من زاوية مشخصنة» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ١٥). كل شيء ينبغي أن يكون مُنفسنًا، ويُقال بصيغة المخاطِب، وعلىٰ الإنسان أن ينخرط بنفسه، ويظهر حوافزه الخاصة به، ويبرز شخصيته وعواطفه مع كل فرصة تتاح، ويعبر عن إحساسه الخاص، وإلا سقطنا في عيب لا يُغتفر هو البرودة والمجهولية. في مجتمع «حميمي» يقيس كل شيء بمقياس النفسية، تصبح الأصالة والصدق، كما لاحظ رايسمان، فضائلَ أساسية، ولأن الأفراد غارقون في الأنا الخاصة بهم فإنهم يصبحون أكثر فأكثر عاجزين عن «لعب» أدوار اجتماعية. لقد أصبحنا «فاعلي فن خصوصيين» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٤٩). تُضعف النرجسية، بفعل هوسها بالحقيقة النفسية، القدرةَ علىٰ اللعب في الحياة

الاجتماعية، وتجعل من المستحيل إقامة أي مسافة بين ما نشعر به وما نعبر عنه: «نفقد القدرة علىٰ أن نكون تعبيريين؛ لأننا نحاول أن نجعل مظهرنا علىٰ شاكلة كياننا العميق، ولأننا نربط بين مشكلة التعبير الحقيقي ومشكلة أصالة هذا التعبير» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٠٥). وهنا يكمن الفخ؛ لأنه كلما تحرر الأفراد من الرموز والأعراف بحثًا عن حقيقة شخصية كلما أصبحت علاقاتهم «قاتلة» وغير اجتماعية. إننا بمطالبتنا الدائمة بالمزيد من الآنية والقرب، وإغراق الآخر تحت ثقل الأسرار الشخصية، لم نعد نحترم المسافة الضرورية من أجل احترام الحياة الخصوصية للآخرين، فالحميمية مستبدة و«غير مدنية». «التمدن هو النشاط الذي يحمي الأنا من الآخرين، ويسمح لها بالتالي أن تتمتع بصحبة الآخر. أن ترتدي قناعًا هو جوهر التمدن ... وكلما كان هناك أقنعة كلما انتعشت العقلية «الحضرية» وحب «التحضر» » (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٠٢). يتطلب الاختلاط الاجتماعي حواجزَ وقواعدَ غير شخصية، هي وحدها تستطيع أن تحمي الأفراد بعضهم من بعض. وعلىٰ العكس، حيث تسود بذاءة الحميمية يتمزق المجتمع الحيُّ وتصبح العلاقات الإنسانية «هدَّامة». لقد أدىٰ تذويب الأدوار العمومية وإكراه الأصالة إلىٰ قلة تمدنٍ تتجلّىٰ في رفض العلاقات مع «الغرباء» في المدينة والانطواء المريح علىٰ «الغيتو» الخاص بنا من جهة، وفي تراجع الإحساس بالانتماء إلىٰ جماعةٍ وتفاقم ظاهرة الإقصاء نتيجة لذلك من جهة أخرىٰ. لقد انتهىٰ زمن الوعي الطبقي، فنحن الآن نتآخىٰ بناء علىٰ الحي والمنطقة أو علىٰ مشاعر مشتركة: «إن فعل المشاركة نفسه يحيل أكثر فأكثر إلىٰ عمليات إقصاء أو، علىٰ العكس، إلىٰ عمليات إدماج ... لم تعد الأخوة تقتصر علىٰ وحدة مجموعة انتقائية ترفض كل من هم غير أعضاء فيها ... إن التشظي والانقسامات الداخلية هي نتاج للأخوة الحديثة» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٠٣).

ولنقل ذلك بكل وضوح، إن فكرة أن النرجسية تضعف الطاقة علىٰ اللعب وتبدو غير متلائمة مع مفهوم «الدور» لا تصمد أمام الاختبار. من المؤكد أن الأعراف المتصلبة التي تؤطر السلوكيات قد شملتها عملية الشخصنة التي تتجه في كل مكان إلىٰ رفع القيود وتخفيف الأطر الصارمة. وبهذا المعنىٰ فصحيح أن الأفراد يرفضون الإكراهات «الفيكتورية» ويتطلعون إلىٰ مزيد من الأصالة والحرية

في علاقاتهم. غير أن هذا لا يعني أن الفرد يصبح متروكًا لنفسه، متحررًا من أي تقنين اجتماعي. إن عملية الشخصنة لا تلغي القوانين وإنما تذوبها مع فرض قواعد جديدة تكون مكيفة مع ضرورة إنتاج شخص مسالم. يمكن أن تقول كل شيء ولكن دون صراخ، ويمكن أن تقول كل ما تريد لكن لا تمر إلىٰ الفعل. إن هذا التحرير للخطاب، وإن كان مصحوبًا بعنف لفظي، هو الذي يساهم في انكفاء استعمال العنف الجسدي. هناك توظيف هائل للكلمة الحميمية، وبالموازاة هناك تخلٍ عن العنف الجسدي، وبهذا الانتقال يبدو التعري النفسي كأداة تحكم اجتماعي وإحلال للسلم. تعد الأصالة أكثر من مجرد واقع نفسي معاصر فهي قيمة اجتماعية، وباعتبارها كذلك فلا يحق لأحد أن ينفجر دون قيد. ويجب أن يخضع منزلق كشف الأسرار الشخصية لمعايير جديدة، سواء تعلق الأمر بعيادة المحلِّل أو النوع الأدبي أو «الابتسامة المعتادة» للسياسيين في التلفاز. وعلىٰ أي حال، فلا بدَّ أن تتوافق الأصالة مع ما ننتظره منها، ومع إشاراتها المرموزة، ولم يعد للظهور بكثرة والخطاب المغرق في المسرحية أثر صدق، فعلىٰ هذا الأخير أن يتبنىٰ الأسلوب المتحرر والدافئ والتواصلي. أكثر من ذلك أو أقل يعني تمثيلًا فاشلًا واضطرابًا عصبيًا. لا بدَّ من التعبير دون تحفُّظ (لكن حتىٰ هذا ينبغي أن نعيد فيه النظر كما سنرىٰ)، وبحرية، ولكن داخل إطار محدد سلفًا. هناك بحث عن الأصالة لكن ليس علىٰ العفوية بتاتًا، فنرجس ليس فاعلًا هزيلًا، والقدرات المتعلقة بالتعبير واللعب ليست أكثر أو أقل تطورًا الآن مقارنة بالأمس. انظروا إلىٰ تكاثر كل «الحيل» الصغيرة في الحياة اليومية، والمكر و«الخدع» في مجال العمل. لم يفقد فن الإخفاء ولا الأقنعة من فاعليتهم. انظروا إلىٰ أي حدٍّ أصبح الصدق «ممنوعًا» أمام الموت؛ إذ يتحتم علينا أن نخفي الحقيقة عن الشخص الذي يحتضر، ويجب علينا ألا نظهر ألمنا عند وفاة قريب ونتظاهر بـ «اللامبالاة»، كما قال أرييس[١]. «يبرز التكتم كشكل حديث للكرامة»[٢]. نتعرف إلىٰ النرجسية من خلال الانفجار الحر للعواطف بشكل أقل مما نتعرفَ إليها عبر الانغلاق علىٰ

---

(1) Ariès, Ph. (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Editions du seuil, Paris. p. 1987.

(2) Ibid., p. 173.

الذات، أي بمعنىٰ «التكتم»، الذي يمثل علامة وأداة للتحكم الذاتي. فما من حاجة إلىٰ الإفراط والاندفاع والتوتر الذي يقود إلىٰ الإنسان خارج ذاته. إن الانطواء علىٰ الذات و«التحفظ» أو الاستبطان، هما اللذان يطبعان النرجسية، وليس الاستعراض «الرومانسي». وعلاوة علىٰ ذلك، فإن النفسانية لا تؤدي إلىٰ مفاقمة الإقصاء وإلىٰ الطائفية، بل لها آثار عكسية من ذلك تتمثل في تبديد التناحرات المتصلبة، وحالات العزل، والتناقضات التي تعالجها الشخصنة. يحل التراخي مكان الأخلاقية أو الطهرانية، وتحل اللامبالاة مكان التعصب. ولأن نرجس غارق في ذاته؛ فهو يتخلىٰ عن النضالات الدينية، وينسحب من الأرثوذوكسيات الكبرىٰ، وينخرط وفقًا لنمط متذبذب ومفتقد للحافز الكبير. وتقود الشخصنة، هنا كما في مجالات أخرىٰ، إلىٰ التخلي عن الصراع، وإلىٰ الاسترخاء. لم يعد هنالك معنىٰ للانشقاق وللبدع في ظل الأنساق المشخصنة. عندما يقدم مجتمع علىٰ «تثمين الإحساس الذاتي للفاعلين ويحط من شأن الخاصية الموضوعية للفعل» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢١)، فهو يقوم بعملية نزع للجوهر عن الأفعال والمذاهب، يتمثل أثرها الفوري في ارتخاء إيديولوجي وسياسي. تعمم الحميمية اللامبالاة عبر تحييدها للمضامين لصالح الإغراء النفسي، وتطلق استراتيجية تجريد من السلاح تقف علىٰ النقيض من دوغمائية الإقصاءات.

لا تُعد أطروحة سينيت بالنظر إلىٰ العلاقات الذاتية البينية أكثر إقناعا؛ إذ «كلما كان الناس أكثر حميمية، كلما أصبحت علاقاتهم مؤلمة وقاتلة وغير اجتماعية» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٧٤). هل كانت الأعراف الشعائرية إذن تمنع الناس من الاقتتال ومن تمزيق بعضهم للبعض؟ هل كانت الثقافة العمومية تجهل القسوة والكراهية إلىٰ هذا الحد؟ هل كان من الضروري انتظار العصر الحميمي ليعرف صراع الذوات الواعية ازدهاره؟ إذا كان من الواضح أنه يصعب الانخراط في هذه المانوية الساذجة (أقنعة = تمدن؛ أصالة = عدم تمدن)، والتي تذهب في اتجاه مناقض مع الفتور النرجسي علىٰ نحو ظاهر للغاية، فإن هنالك إشكالًا يبقىٰ علىٰ مستوىٰ التصوير الدرامي للصراع تحديدًا: ما الذي يدفع باتجاه تمثل كارثي كهذا؟ وماذا تعني في الواقع فكرة مهيمنة في زمننا؟

نجد التشخيص ذاته عند كريستوفر لاش، لكنه مزدوج هذه المرة بخطاب مأساوي واضح. كلما يتمثل المجتمع صورة متسامحة عن نفسه كلما تفاقم الصراع وتعمم في الواقع، وبهذا مررنا من الحرب الطبقية إلىٰ «حرب الجميع ضد الجميع» (لاش، ١٩٧٩، ص. ١٢٥). يسود في عالم الاقتصاد تنافس خالص، مفرغ من أي معنىٰ أخلاقي أو تاريخي، ولقد انتهىٰ زمن تقديس الإنسان العصامي والاغتناء كعلامة علىٰ التقدُّم الفردي والاجتماعي؛ إذ إن «النجاح» لم يعد له إلا دلالة نفسية: «ما من هدف وراء الجري نحو الثروة عدا إثارة الإعجاب والغيرة» (لاش، ١٩٧٩، ص. ١١٨). في ظل أنظمتنا النرجسية، يتودد الجميع لرؤسائهم من أجل أن يحظوا بالترقية، ويرغب الجميع في أن يكون موضوعًا للغيرة أكثر من أن يكون محطَّ احترام، وصار مجتمعنا، غير المبالي بالمستقبل، كغابة بيروقراطية يسودها التحكم وتنافس الجميع ضد الجميع (لاش، ١٩٧٩، ص. ١١٤-١١٧). حتىٰ الحياة الخصوصية لم تعد ملجأً، وتعيد إنتاج هذه الحالة من الحرب المعممة. وهناك خبراء في التواصل يكتبون دراسات سيكولوجية لكي يضمنوا للأفراد وضعًا مهيمنًا خلال الحفلات، بينما تعمل استراتيجيات جديدة مثل العلاج التوكيدي *(Assertiveness Therapy)* علىٰ تحرير الذوات من مشاعر القلق والشعور بالذنب والنقص، والتي يستعملها الآخرون من أجل الوصول إلىٰ غاياتهم. لقد أصبحت العلاقات الإنسانية، عمومية كانت أم خاصة، علاقاتٍ قائمة علىٰ الهيمنة وعلىٰ الصراعات المستندة علىٰ الإغراء البارد والوعيد. وتدهورت العلاقات بين الرجل والمرأة بشكل كبير تحت تأثير النسوية الجديدة، بعد أن تخلت هذه العلاقات عن قواعد اللياقة التي تحل السلم بينهما. لقد أصبحت المرأة بالنسبة إلىٰ الرجل، بسبب مطالبها الجنسية وقدراتها علىٰ الجماع التي تصيب بالدوار[1]، شريكًا مهددًا يوحي بالخوف ويسبب القلق؛ إذ إن «شبح العجز يسكن المخيال المعاصر» (لاش، ١٩٧٩، ص. ٣٤٥). لقد ارتفع هذا

---

(١) تطرح الأعمال التي قام بها Masters وJohnson، وK. Millett، وM.J. Sherfey المرأة باعتبارها «شرهة».

العجز الذكوري، وفقًا لآخر التقارير، بسبب الخوف من المرأة وممارستها الجنسية المتحررة. وفي ظل هذا السياق، يغذي الرجل كراهية غير محدودة تجاه المرأة، كما يشهد علىٰ ذلك طريقة تناول المرأة في الأفلام الحالية مع تزايد مشاهد الاغتصاب (لاش، ١٩٧٩، ص. ٣٢٤). وبالموازاة، تنمي النسوية عند المرأة كراهية الرجل الذي يشبَّه بعدو ويعد مصدرًا للاضطهاد والإحباط. وبسبب المطالب المتزايدة للمرأة من الرجل الذي عجز عن الاستجابة لها، توسعت رقعة الكراهية والاتهامات المضادة في ظل هذه الحرب الجنسية التي تميز عصرنا.

إن كريستوفر لاش، برفضه لنظريات رايسمان وفروم (Fromm) المتهمين في نظره بتضخيم قدرة النزوات العدوانية علىٰ التطبيع الاجتماعي في المجتمع المتساهل، لا يعدو أن يكون قد سقط بدوره في التمثل المهيمن والمتناقل إعلاميًا، والذي يقول بتنامي العنف في المجتمع الحديث، وبأن الحرب علىٰ الأبواب، وأننا نعيش فوق برميل من البارود، وانظروا إلىٰ الإرهاب الدولي وإلىٰ الجرائم وانعدام الأمن في المدن والعنف العنصري في الأزقة والمدارس والسرقات إلخ. (لاش، ١٩٧٩، ص. ١٣٠). إننا نجد حالة الطبيعة التي تحدث عنها هوبز بالتالي في نهاية التاريخ، فقد أدت البيروقراطية، وتكاثر الصور، والإيديولوجيات العلاجية، وتقديس الاستهلاك، وتحولات الأسرة، والتربية المتساهلة إلىٰ بنية للشخصية ونرجسية مصحوبة بعلاقات إنسانية بربرية وصراعية علىٰ نحو متنام. لقد أصبح الأفراد اجتماعيين ومتعاونين أكثر في الظاهر فقط، ففي خلف شاشة المُتعيَّة والوحدة يستغل كل واحد بتباهٍ مشاعر الآخرين ويبحث عن مصلحته الشخصية دون أي اعتبار لأجيال المستقبل. هناك تصور مثير للفضول حول النرجسية باعتبارها بنية نفسية جديدة عالقة في شباك «عشق الذات» والرغبة في الاعتراف، اللذين سبق أن عدهما هوبز وروسو وهيغل مسؤولين عن حالة الحرب. إذا كانت النرجسية تمثل حقيقة مرحلة جديدة في الفردانية -إن هذه الفرضية هي التي تعد نجاحًا في الأعمال الأمريكية الحالية، أكثر من مضامينها التي تميل إلىٰ المأساوية التبسيطية علىٰ نحو مفرط- فلا بدَّ أن نشير إلىٰ أنها مصحوبة بعلاقة جديدة مع الآخر، كما تستلزم علاقة جديدة مع الجسد ومع الوقت والعاطفة إلخ.

إن هذا التحول الذي لحق بالبعد الذاتي البيني هو واضح للغاية، سواء فيما يتعلق بالفضاء العمومي أو الخصوصي. ولقد شرعت أولوية الاختلاط الاجتماعي العمومي والصراع من أجل العلامات الظاهرة للاعتراف في الانمحاء بالتوازي مع صعود الشخصية النفسية. تعمل النرجسية علىٰ تهدئة الغابة الإنسانية من خلال إلغاء المراتب والهرميات الاجتماعية، وعبر التخفيف من الرغبة في أن يكون الواحد محطَّ إعجاب وغيرة من نظرائه. إنها ثورة عميقة صامتة في العلاقة بين الأشخاص، فما يهم الآن هو أن يكون الإنسان نفسه علىٰ الإطلاق، وأن ينمو بمعزل عن معايير الآخر. لقد أصبح النجاح الظاهر والجري وراء الاعتراف الشرفي يفقدان من قوتهما الإغرائية، وصار فضاء التنافس بين الناس يترك مكانه تدريجيًا لصالح علاقة عمومية محايدة حيث الآخر، المفرغ من أي سماكة، لم يعد عدوًا ولا منافسًا وإنما غير مبالٍ ومنزوع الجوهر، علىٰ شاكلة شخصيات هاندك (Handke) ووينديرز (Wenders). في حين أن الاهتمام والفضول تجاه المشاكل الشخصية للآخر، وإن كان غريبًا بالنسبة إليّ، لا يتوقف عن التنامي (نجاح «بريد الحب»، اعترافات علىٰ الهواء، سير ذاتية)، كما ينبغي أن يكون علية الأمر في مجتمع قائم علىٰ الفرد النفسي، ويصبح الآخر كقطب مرجعي مجهول محطَّ هجران كما حصل بالنسبة إلىٰ المؤسسات والقيم العليا. من المؤكد أن الطموح الاجتماعي لم يتراجع بالشكل نفسه عند الجميع، وهناك فئات كاملة (مديرو الشركات، السياسيون، الفنانون، المثقفون) لا تزال تقاتل بقوة من أجل اكتساب الحظوة الاجتماعية أو المجد أو المال. غير أنه من منَّا لا يرىٰ بالموازاة أن الأمر يتعلق أولًا وقبل كل شيء بمجموعات تنتمي، علىٰ تفاوت بينها، إلىٰ ما يمكن أن نسميه «نخبة» اجتماعية تحظىٰ بشكل من الأشكال بالامتياز المتمثل في استئناف أخلاق التنافس الضرورية لتطور مجتمعاتنا. لكن، وبالنسبة إلىٰ عدد متزايد من الأفراد، لم يعد الفضاء العمومي مسرحًا تتحرك فيه الأهواء «الوصولية». لم يتبقَ إلا الرغبة في تحقيق الذات بمعزل عن الآخرين والاندماج داخل دوائر ودِّية ودافئة، التي تصبح أقمارًا نفسية تابعة لنرجس واتصالاته المفضلة. لا يقود انحسار الذاتية البينية العمومية إلىٰ علاقة الذات مع الذات فقط، وإنما يتلازم مع الاستثمار العاطفي للفضاءات الخصوصية، الذي وإن كان

غير مستقر فهو ليس أقل فعلية. هكذا تواصل النرجسية وبطريقة أخرىٰ، من الداخل في هذه الحالة، عملية تسوية الأوضاع، وتعطيل الرغبة في الاعتراف وتخفيف الرغبة في الارتقاء الاجتماعي. إن الإنسان النفسي يتطلع بشكل أقل إلىٰ الارتقاء فوق الآخرين، مقارنة بتطلعه إلىٰ العيش في محيط هادئ وتواصلي، وداخل أوساط «سارة» دون تطاول ودون تظاهر مفرط. يقوم تقديس العلاقات بشخصنة أو نفسنة أشكال الاختلاط الاجتماعي، ويؤدي إلىٰ تآكل الحواجز المجهولة النهائية التي تفصل بين الناس، وهو بذلك عنصر فاعل في ثورة ديمقراطية تعمل بتواصل علىٰ تذويب المسافات الاجتماعية.

وبما أن الأمر كذلك، فمن الواضح أن الرغبة في الاعتراف لا تختفي، وإنما تخصخصت، وتظهر بشكل أساسي في الدوائر الحميمية وفي المشاكل العلائقية. لقد خضعت الرغبة في الاعتراف للمنطق النرجسي، وأصبحت أقل تنافسية وأكثر جمالية وجنسية وعاطفية. إن صراع الذوات آخذ في التشخصن، ولم يعد يهم التصنيف الاجتماعي بقدر ما تهم الرغبة في الإعجاب والإغراء لأطول وقت ممكن، والرغبة كذلك في الحصول علىٰ إنصات الآخرين وقبولهم، والرغبة في أن يعيش الإنسان في أمن ويحظىٰ بالحب. ولهذا نلاحظ بأن العنف والهيمنة والإخضاع قد قلوا الآن في العلاقات والصراعات الاجتماعية مقارنة بالعلاقات العاطفية بين الأشخاص. من جهة، يحل السلم في الساحة العمومية والسلوكيات الفردية علىٰ نحو متزايد من خلال الامتصاص الذاتي النرجسي، ومن جهة أخرىٰ، ينفسن الفضاء الخصوصي نفسه ويفقد حباله التقليدية ويصبح حيزًا تابعًا للنرجسية حيث لم يعد أحد يجد ما «يرغب» فيه. إن النرجسية لا تعني إسقاط حق الآخر، وإنما النسخ التدريجي للواقعين الفردي والاجتماعي في مدونة الذاتية.

علىٰ الرغم من إعلاناتها الحربية الصاخبة ونداائها للتعبئة العامة، فلا تعثر النسوية الجديدة من جهتها علىٰ حقيقتها في هذا الصراع المتفاقم بين الجنسين، والذي ظهر في آخر المطاف أنه صراع سطحي. إن علاقة القوة التي تبدو أنها تحدد العلاقة بين الجنسين الساعة هي ربما الرجة الأخيرة للتقسيم التقليدي

للجنسين، وهي بالموازاة علامة علىٰ انمحائه. ليس تفاقم الصراع هو الأمر الجوهري، ويحتمل أن يبقىٰ محصورًا في الأجيال «الوسيطة»، أي تلك الأجيال التي أربكتها الثورة النسوية. إن النسوية، عبر إثارتها لتساؤل منهجي حول «طبيعة» المرأة ووضعها، وبحثها عن الهوية المفقودة لهذه الأخيرة، ورفضها لأي وضع محدد سلفًا، تزعزع التعارضات المحددة وتشوش المعالم القارة. وبهذا تبدأ حقيقة نهاية التقسيم الأنثروبولوجي القديم وصراعاته الملازمة. إنها ليست حربًا بين الجنسين، وإنما نهاية لعالم الجنس[1] وتعارضاته المحددة. كلما أقدمت النسوية علىٰ مساءلة كينونة الأنثىٰ كلما انمحت هذه الأخيرة وضاعت في اللايقين، وكلما أسقطت المرأة أجزاء كاملة من وضعها التقليدي كلما فقدت الذكورة نفسها الهويةَ الخاصة بها. إن التصنيف القائم علىٰ الجنس والمنسجم نسبيًا، يحل مكانه أفراد عشوائيون أكثر فأكثر، وتوليفات من الفاعلية والسلبية لم تكن لتأتي علىٰ البال إلىٰ غاية اليوم، وأعداد لا تحصىٰ من الكائنات الهجينة دون انتماء قوي إلىٰ جماعة. الهوية الشخصية هي التي أصبحت إشكاليةً، ومن أجل أن يكون الإنسان نفسه متجاوزًا التعارضات القائمة في عالم الجنس تعمل النسوية الجديدة بشكل أساسي. وإن كانت هذه الأخيرة تنجح، لأمد سيطول، في تعبئة النساء من أجل النضال عبر خطاب عسكري ووحدوي، فمن لا يرىٰ بأن الرهان يقع في مكان آخر. فالنساء، في كل مكان يجتمعن بينهن، ويتبادلن الحديث، ويكتبن، ويقمن من خلال هذا الوعي الذاتي بصفية هويتهن الجماعية، ونرجسيتهن القديمة المزعومة، و«غرورهن الجسدي» الأبدي الذي ألبسهن إياه فرويد. إن الإغراء النسوي، الغرائبي والهستيري، يترك مكانه لإغراء ذاتي نرجسي يتشارك فيه الرجال والنساء علىٰ قدم المساواة، وهو إغراء عابر للجنسين بشكل أساسي، ومنفصل عن التصنيف القائم علىٰ الجنس. لن تحدث حرب بين الجنسين؛ فالنسوية ليست آلة حرب، وإنما هي آلة نزع للنمطية عن الجنس وآلة تعمل علىٰ إعادة إنتاج النرجسية علىٰ نطاق موسع.

---

(١) بمعنىٰ النوع (رجل أو امرأة) [المترجم].

إلىٰ جانب حرب الجميع ضد الجميع، تنضاف حرب داخلية يقودها ويفاقم من حدتها نمو أنا عليا صلبة وعقابية، نتجت عن التحولات التي عرفتها الأسرة مثل «غياب» الأب، وتبعية الأم تجاه الخبراء والاستشاريين النفسيين والبيداغوجيين (لاش، ١٩٧٩، الفصل السابع). يؤدي «غياب» الأب بسبب تكاثر حالات الطلاق، عند الطفل إلىٰ تخيل الأم التي تقوم بإخصاء الأب، ويغذي الطفل في مثل هذه الظروف الحلم بتعويض الأب، من خلال أن يصبح مشهورًا أو عبر التعلُّق بمن يمثلون النجاح. إن التربية المتساهلة، والتطبُّع الاجتماعي المتزايد مع الوظائف الأبوية الذي يصعب استبطان السلطة الأسرية، لا يقوضان علىٰ الرغم من ذلك الأنا العليا، بل يغيران منها المضمون في اتجاه أكثر «ديكتاتورية» وشراسة باستمرار (لاش، ١٩٧٩، ص. ٣٠٥). تأخذ الأنا العليا حاليًا شكل ضرورات الشهرة والنجاح، والتي إن لم تتحقق أطلقت نقدًا لاذعًا ضد الأنا. وبهذا يُفسر الإعجاب الذي يحظىٰ به المشاهير والنجوم والمحبوبون، وتثير وسائل الإعلام هذا الإعجاب بشكل كبير و«تزيد من حِدَّة الأحلام النرجسية المتمثلة في الشهرة والعظمة، وتشجع إنسان الشارع علىٰ تقليد النجوم، وعلىٰ كره «القطيع»، وتجعله يقبل بصعوبة متزايدة بتفاهة الحياة اليومية» (لاش، ١٩٧٩، ص. ٥٥-٥٦): لقد أصبحت الولايات المتحدة أمَّةً من «المعجبين». وكما أن تكاثر الاستشاريين في مجال الصحة النفسية يقوض من ثقة الوالدين في قدراتهم التربوية ويزيد من قلقهم، فإن صور السعادة التي تربط بصور الشهرة هي بدورها تؤدي إلىٰ قلق وشكوك جديدة. إن المجتمع النرجسي يشجع علىٰ تحقير الذات وازدرائها، من خلال تنمية طموحات مغالية وجعل تحققها أمرًا مستحيلًا. لا يؤدي المجتمع المتعي إلىٰ التسامح والحِلم إلا في الظاهر؛ إذ لم يعرف القلق والشك والإحباط في الماضي هذا الحجم الذي يعرفونه الآن. وتتغذىٰ النرجسية علىٰ كراهية الأنا أكثر مما تتغذىٰ علىٰ الإعجاب بها (لاش، ١٩٧٩، ص. ٧٢).

هل الأمر يتعلق بتقديس للشهرة؟ إن ما يحمل دلالة أكبر هو، وبخلاف ذلك، تراجع الإجلال الذي يحظىٰ به مشاهير هذا العالم وكبراؤه. إن قدر «نجوم» السينما يجري بالموازاة مع قدر كبار القادة السياسيين والمفكرين

«الفلاسفة». تختفي صور المعرفة والسلطة التي فرضت نفسها بسبب سحق عملية الشخصنة إياها؛ لكونها لا تتحمل الظهور المتباهي لهذا التفاوت وهذه المسافة لمزيد من الوقت. وتعرف اللحظة ذاتها ذوبانًا للخطابات المقدسة الماركسية وخطابات التحليل النفسي. إنها نهاية العمالقة التاريخيين، ونهاية النجوم الذين كنَّا ننتحر من أجلهم، وبالموازاة نعرف تزايد أعداد المفكرين الصغار، وصمت المحلِّل النفسي، ونجوم فصل الصيف، والجلسات الحميمية للسياسيين. إن كل ما يحيل إلىٰ مطلق أو قامةٍ مهمة جدًّا يختفي، ويفقد المشاهير هالتهم بينما تتآكل قدرتهم علىٰ حشد الجماهير. ولم يعد المشاهير يتصدرون المشهد لوقت طويل، فالوجوه الجديدة تخفي وراءها وجوه الأمس وفقًا لمنطق الشخصنة الذي لا يتوافق مع الترسب القادر علىٰ إعادة إنتاج قدسية غير شخصية. وفي مقابل تقادم الأشياء ظهر تقادم النجوم والمعلمين الروحيين؛ إذ إن الشخصنة تؤدي إلىٰ تسارع وتيرة دوران «الأشكال المتصدرة» حتىٰ يعجز أي منها أن يتحول إلىٰ صنم غير إنساني وإلىٰ «وحش مقدس». تتحقق الشخصنة من خلال فرط الصور وتسارعها، وتأتي «الأنسنة» مع تضخم الموضة المتنامي. وبالتالي فهناك مزيد من «المشاهير» وقدر أقل من الاستثمار العاطفي حولها، فمنطق الشخصنة يؤدي إلىٰ عدم مبالاة تجاه الأصنام يقوم علىٰ ولعٍ عابر ونفورٍ آني. إن الزمن لم يعد يتوافق مع الإخلاص للآخر بقدر ما يتوافق مع تحقيق الذات وتغييرها، وهذا ما تقوله الحركات البيئية، والنسوية، والثقافة النفسية، والتربية المتساهلة للأطفال، والموضة «العملية»، والعمل بصورة متقطعة أو بدوام جزئي، وكلٌّ في خطابه الخاص وبدرجة متفاوتة.

هناك نزع للجوهر عن الأشكال الكبرىٰ للغيرية والمخيال، بالتزامن مع نزع للجوهر عن الواقع من طرف عملية التراكم والتسارع ذاتها. فالواقع في كل مكان يفقد بعده الغيري أو سماكته المتوحشة. ويشهد ترميم الأحياء القديمة، وحماية المواقع، وتنشيط المدن، والإنارة اصطناعية، و«منصات المناظر الطبيعية»، والهواء المكيف، علىٰ أنه لا بدَّ من تطهير الواقع وإفراغه من مقاوماته الأخيرة بجعله فضاءً دون ظل، وفضاءً مفتوحًا ومشخصنًا. لقد عُوض مبدأ الواقع بمبدأ الشفافية الذي يحول الواقع إلىٰ مكان عبور، فالشخصنة هي عبارة عن تدويل.

ماذا بوسعنا أن نقول بشأن هذه الضواحي اللامتناهية والتي لا يمكن الفرار منها؟ لقد أصبح الواقع، المكيف والمشبع بالمعلومات، غير قابل للتنفس ويحكم علينا بالسفر بشكل دوري. إن عبارة «تغيير الجو»، والذهاب إلىٰ أي مكان ما دام المهم هو التحرك، يترجمان هذه اللامبالاة التي لحقت بالواقع الآن. لقد تم تنظيم كامل محيطنا الحضري والتكنولوجي (مرآب السيارات تحت الأرض، مراكز التسوق، الطرق السريعة، ناطحات السحاب، اختفاء الساحات العمومية من المدن، الطائرات، السيارات، إلخ) من أجل تسريع حركة الأفراد، والحيلولة دون السكون، وبالتالي سحق حياة الاختلاط الاجتماعي. فقد «أصبح الفضاء العمومي مشتقًا من مشتقات الحركة» (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٣)، وفقدت مناظرنا التي «صقلتها السرعة»، كما قال فيريليو، قوامها أو مؤشر الواقع الخاص بها[١]. تؤدي الحركة والإعلام والإنارة إلىٰ الإفقار ذاته للواقع، الذي يؤدي بدوره إلىٰ تعزيز الاستثمار النرجسي، فعندما يصبح الواقع غير قابل للسكن، لا يبقىٰ إلا الانطواء علىٰ الذات، والملاذ الاستكفائي الذي يبرز جيدًا من خلال الصرعة الجديدة لأجهزة الصوت، و«السماعات»، وحفلات موسيقىٰ «البوب». إننا نشهد تحييدًا للعالم من خلال قوة الصوت، وانطواءً علىٰ الذات، واختراقًا للذات وإحساسًا بالجسد علىٰ إيقاعات مضخمات الصوت. لقد أصبح ضجيج الحياة وأصواتها الآن طفيليات، ولا بدَّ من أن نسير مع الموسيقىٰ وننسىٰ برانية الواقع. إننا نرىٰ منذ وقت ممارسي رياضتي الركض والتزلج والسماعات مباشرة في آذانهم، ونرىٰ سيارات مجهزة بأجهزة ستريو مع مضخم للصوت يعمل بمئة فولت، وعلبًا للديسكو تعمل بأربعة آلاف فولت، وحفلات لموسيقىٰ «البوب» حيث يمكن لجهاز الصوت أن يصل إلىٰ ٢٤ ألف فولت. إنها حضارة بأكملها تصنع، كما عنونت صحيفة لوموند مؤخرًا، «جيلًا من الصم»، وشبابًا فقدوا ما يربو علىٰ ٥٠٪ من قدراتهم علىٰ السماع. لقد برزت لامبالاة جديدة تجاه

(1) Virilio, P. (1977), "Un confort subliminal", *Traverses*, ñ 14-15, p. 59.

وحول موضوع «الإكراه علىٰ الحركة»، يمكن الرجوع كذلك إلىٰ:

Virilio, P. (1977), *Vitesse et politique*, Editions Galilée, Paris.

العالم، لم تعد مصحوبة بالنشوة النرجسية لتأمل الذات، فنرجس الآن يمرح وهو محاط بمضخمات الصوت والسماعات، وهو مكتفٍ بذاته مع أجهزته الصوتية «الخطيرة».

الفراغ

«لو أني فقط كنت أستطيع أن أحسَّ بشيء ما»: تترجم هذه العبارة القنوط «الجديد» الذي أصاب عددًا متزايدًا من الذوات. ويبدو أن اتفاق الاختصاصيين النفسيين حول هذه النقطة هو عام؛ إذ إن الاضطرابات النرجسية هي التي تشكل منذ خمس وعشرين أو ثلاثين سنة الجزء الأكبر من الاضطرابات النفسية التي يعالجها المتخصصون، في حين أن الاضطرابات العصبية «التقليدية» خلال القرن التاسع عشر، مثل الهستريا والخوف والهوس التي قام عليها التحليل النفسي، لم تعد تمثل الشكل الرائج للأعراض (سينيت، ١٩٧٩، ص. ٢٥٩؛ لاش، ١٩٧٩، ص. ٨٨-٨٩). إن الاضطرابات النرجسية تظهر علىٰ شكل اضطرابات تكون أعراضها واضحة ومحددة أقل مما تظهر علىٰ شكل «اضطرابات في الشخصية» تتسم بشعور بالضيق يتفشىٰ ويجتاح الإنسان، وإحساس بالفراغ الجواني وبعبثية الحياة، وعجز عن الإحساس بالأشياء والكائنات. لقد تنحت الاضطرابات العصابية التي لازمت الرأسمالية السلطوية والبيوريتانية، وتركت مكانها بإيعاز من المجتمع المتساهل لاضطرابات نرجسية لا شكل واضح لها ومتقطعة. لم يعد المرضىٰ يعانون من أعراض ثابتة وإنما من اضطرابات غامضة ومتناثرة. يخضع علم الأمراض العقلية لقانون الزمن الذي يتجه إلىٰ التقليل من التصلبات، وإسالة المعالم الثابتة، ولقد حلَّ الطفو النرجسي مكان الانقباض العصابي. لقد مضىٰ نزع الجوهر إلىٰ متمه بعدم القدرة علىٰ الإحساس والفراغ العاطفي، مبرزًا بذلك حقيقة العملية النرجسية كاستراتيجية للفراغ.

وعلاوة علىٰ ذلك، ووفقًا لكريستوفر لاش، فإنَّ عددًا متزايدًا من الأفراد يتطلعون إلىٰ استقلال عاطفي بالنظر إلىٰ مخاطر عدم الاستقرار التي تعرفها العلاقات الشخصية في أيامنا هذه. يبقىٰ الحصول علىٰ علاقات دون تعلُّق عميق بين الأفراد، وعدم الإحساس بالضعف، وتنمية الاستقلالية العاطفية الخاصة،

والعيش وحيدًا[1] هي الصفات التي تميز نرجس (لاش، ١٩٧٩، ص. ٣٣٩).
إن الخوف من خيبات الأمل والخوف من النزوات غير المتحكم فيها تعكس علىٰ المستوىٰ الذاتي ما يسميه لاش «الفرار من الإحساس» ***(Flight from feeling)***، وهي عملية تُقرأ جليًا من خلال الحماية الحميمية كما في الفصل الذي تروم جميع الإيديولوجيات «التقدمية» تحقيقه بين الجنس والمشاعر. عندما نرىٰ تشجيع الجنس البارد والعلاقات الحرة، وإدانة الغيرة والتملُّك، فإن الأمر يتعلق في الحقيقة بجعل الجنس مكيفًا، وبإفراغه من أي توتر عاطفي والوصول بالتالي إلىٰ حالة من اللامبالاة والتحرر، وليس ذلك من أجل حماية الذات من الإحباطات الغرامية وحسب؛ وإنما أيضًا من أجل حماية الذات من اندفاعاتها الخاصة التي يمكن أن تهدد دائمًا التوازن الداخلي (لاش، ١٩٧٩، ص. ٣٤١). يعمل كل من التحرر الجنسي والنسوية والإباحية سعيًا وراء الغاية نفسها وهي إقامة حواجز ضد العواطف، وإبقاء التوترات العاطفية بعيدة. إننا نشهد نهاية الثقافة العاطفية، ونهاية النهاية السعيدة، ونهاية الميلودراما، وظهور ثقافة باردة حيث يعيش الجميع في قبو من اللامبالاة، في مأمن من الأهواء الخاصة وأهواء الآخرين.

من المؤكد أن كريستوفر لاش قد أصاب عندما أكد علىٰ تراجع الموضة «العاطفية» التي أنزلها الجنس والمتعة والاستقلالية والعنف المذهل عن عرشها. فقد خضعت العاطفية للقدر نفسه الذي كان من نصيب الموت، حيث أصبح من المحرج أن يعرض الإنسان مشاعره، ويعلن بقوة عن احتراقه، وأن يبكي، وأن يبرز دواخله بشدة. لقد أصبحت العاطفية، كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الموت، أمرًا محرجًا، ويريد الإنسان أن يبقىٰ كريمًا فيما يخص العاطفة، بمعنىٰ أن يبقىٰ متكتمًا. لا يعبر «الإحساس الممنوع» عن عملية مجهولة للتجريد من الإنسانية، بل هو أثر لعملية الشخصنة التي تعمل هنا علىٰ إلغاء العلامات الشعائرية والظاهرة

---

(١) إن عدد الأمريكيين، الذين يبلغون من العمر ما بين ١٤ و٣٤ عامًا والذين يعيشون لوحدهم خارج أي وضع أسري، قد تضاعفوا ثلاث مرات بين عامي ١٩٧٠ و١٩٧٨، ولقد مرَّ هذا العدد من مليون ونصف إلىٰ أربعة ملايين وثلاثمئة ألف فرد حاليًا. و٢٠% من المنازل الأمريكية يقطنها فرد يعيش وحيدًا . . . وحوالي خُمس المستهلكين هم الآن عازبون. يمكن الرجوع إلىٰ:

Toffler, A. (1980), *La troisième vague*, Denoël, Paris, p. 265.

للإحساس. لا بدَّ أن يصل الإحساس إلىٰ مرحلته المشخصنة عبر إقصاء التركيبات الجامدة والمسرحية الميلودرامية والتقاليد الرديئة. يخضع الحياء العاطفي لحكم مبدأ الاقتصاد والرزانة، وهو مبدأ مكون في عملية الشخصنة. وبالتالي فإن ما يطبع زمننا أكثر ليس هو الفرار أمام علامات الإحساس، وإنما الفرار أمام العاطفية. وليس صحيحًا أن الأفراد يسعون إلىٰ التحرر العاطفي ويحمون أنفسهم من تدفق الإحساس؛ إذ ينبغي أن نواجه هذا الجحيم الذي تسكنه جواهر فردية عديمة الشعور ومستقلة بنوادي التعارف، و«الإعلانات الصغيرة»، و«الشبكة»، ومليارات الآمال المتعلقة بالاجتماع والارتباط والحب، والتي تتحقق بصعوبة أكثر فأكثر. وهنا يظهر أن المأساة هي أعمق من مجرد تحرر بارد. ولا يزال الرجال والنساء يتطلعون إلىٰ الكثافة العاطفية للعلاقات المفضلة (وربما لم نشهد من قبل كل هذا «الطلب» العاطفي كما في أيام الهجر العاطفي هذه)، ولكن كلما كان الانتظار قويًا كلما بدت المعجزة الانصهارية نادرة وقصيرة علىٰ أي حال[1]. وكلما أتاحت المدن إمكانيات الالتقاء أكثر كلما شعر الأفراد بالوحدة، وكلما أصبحت العلاقات حرة أكثر ومتحررة من الإكراهات القديمة كلما أصبح من النادر أن يعرف الإنسان علاقة مكثفة. أينما يَمَّمت وجهك تجد الوحدة والفراغ وصعوبة الإحساس والسفر خارج الذات، وهنا يكمن السبب في الفرار من خلال «التجارب»، والذي لا يعدو أن يترجم هذا السعي وراء «التجربة» العاطفية القوية. فلماذا إذن أعجز عن الحب والاهتزاز؟ إن نرجس يشعر بالأسىٰ لكونه مبرمجًا للغاية ليغرق في ذاته بحيث يعجز عن الإحساس بالآخر والخروج من ذاته، لكنه غير مبرمج كفاية لأنه ما يزال يشعر بالرغبة في العلاقات العاطفية.

(١) تسرع عملية نزع النمطية مسار «المغامرات» والعلاقات المتكرزة، بجمودها وثقلها، مهينة بذلك الحضور و«الشخصية» الحية للذات. ولأن طراوة العيش هي التي يقصدها الإنسان؛ فلا بدَّ أن يعيد تدوير عاطفته، وأن يلقي بكل ما يتقدم به العمر، ففي ظل الأنساق المزعزعة، «العلاقة الخطيرة» الوحيدة هي علاقة ممتدة إلىٰ أجل غير مسمىٰ. ومن هنا يأتي سقوط الضغط وصعوده بشكل دوري، وبالمرور من التوتر إلىٰ البهجة تصبح الحياة مزلزلةً (انظر فيلم مانهاتن لمخرجه وودي ألن).

الفصل الرابع
الحداثانية وما بعد الحداثانية

من المؤكد أن مفهوم ما بعد الحداثانية (post-modernisme)، الذي ظهر خلال العشرية الأخيرة علىٰ الساحة الفنية والفكرية، يبقىٰ مفهومًا غامضًا ولا يخلو تمامًا من كونه موضة، غير أن له فائدة بالغة الأهمية تتجلىٰ في دعوته إلىٰ العودة الحَذِرة إلىٰ أصولنا والنظر إلىٰ زماننا من منظور تاريخي، وإلىٰ تأويل متعمق للعصر الذي نغادره بشكل جزئي وإن كان لا يزال يواصل تأثيره علىٰ عدة أصعدة، مضايقًا المبشرين السُّذَّج بالقطيعة المطلقة. إذا كان الفنُّ والمعرفة والثقافة علىٰ أبواب عصر جديد، فإن ذلك يفرض علينا مهمة تحديد مصير المرحلة التي سبقت. يستدعي الجديد هنا الذاكرة والتتبع الزمني وعلم الأنساب.

إن مفهوم ما بعد الحداثانية يفتقد للوضوح، ويُحيلنا إلىٰ مستويات وفضاءات من التحليل يصعب التوفيق بينها أحيانًا. هل يتعلق الأمر باهتراء ثقافة مُتعيَّة وطليعية أم بصعود قوة جديدة مجددة؟ هل هو تقهقر لزمن فاقد للتقاليد أم إحياء للحاضر من خلال إعادة الاعتبار للماضي؟ هل هو شكل جديد من الاستمرار داخل بنية الحداثة أم قطيعة؟ هل هو انقلاب في تاريخ الفن أم قدَر شامل للمجتمعات الديمقراطية؟ لقد نأينا بأنفسنا عن حصر ما بعد الحداثانية في إطار إقليمي أو جمالي أو معرفي أو ثقافي؛ لأنه إذا كان من ظهور لما بعد الحداثة فإن هذه الأخيرة يجب أن تكون بمثابة موجة عميقة وشاملة علىٰ مستوىٰ الظاهرة الاجتماعية في كُلِّيتها. إننا نعيش في زمن تختفي فيه الاعتراضات الصارمة، وتصبح الترجيحات ضبابية، ويتطلب فهم اللحظة إبراز الترابطات والتماثلات بين

الأشياء. إن هدفنا هو رفع ما بعد الحداثانية إلىٰ مرتبة فرضية شاملة تعني الانتقال البطيء والمعقد إلىٰ نوع جديد من المجتمع والثقافة والفرد المولود في رحم الحداثة وامتداداتها، كما نهدف إلىٰ منح مضمون لمفهوم الحداثانية وتحديد أبنائها المتفرعين عنها ووظائفها التاريخية الأساسية، وإلىٰ الإحاطة بتقلب المنطق الذي حصل تدريجيًا خلال القرن العشرين لصالح العُلو المتهم يومًا بعد آخر للأنساق المرنة والمفتوحة. ونهتدي في ذلك بالتحليلات التي قدمها دانيال بِل (Daniel Bell) الذي يُعد آخر كتبه المنقولة إلىٰ الفرنسية[1] ذا أهمية منقطعة النظير، والذي يقدم نظرية عامة عن سير الرأسمالية في ضوء الحداثانية وما بعدها. إن هذا الكتاب، وبخلاف سابقه[2]، لم يحظَ في فرنسا بالصدىٰ الإيجابي نفسه، ومما لا شك فيه أن الآراء المحافظة الجديدة والبيوريتانية تكمن وراء هذا التلقي الفاتر للكتاب. ولكن ذلك مردود أيضًا إلىٰ ضعف الكتاب من حيث البناء والسرعة في الاستدلال والجانب الفوضوي أحيانًا في عرض التحليلات التي تضر بشكل مؤكد بالأفكار المثيرة الفارضة لنفسها من نواحٍ كثيرة. كيفما كانت عيوبه، فإن هذا الكتاب يسائل دور الثقافة إزاء الاقتصاد والديمقراطية، ويُخرج تأويل الثقافة من فضاءات المعرفة الميكروسكوبية الضيقة، كما يجتهد في صياغة نظرية تجمع بين الفن ونمط العيش في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وأمام تفتت المعرفة السوسيولوجية ورؤانا حول العالم الحالي التي تضيق باستمرار، فمن اللازم أن ندرس أطروحات دانيال بِل عن قرب ونعمل علىٰ تطويرها بالشكل الذي يليق بها، مع التأكيد وبإلحاح علىٰ كل ما يبعدنا عنها.

الثقافة المعادية للقانون

تعاني الرأسمالية منذ أكثر من قرن من أزمة ثقافية عميقة ومفتوحة تمزق أوصالها، ويمكن اختصار هذه الأزمة في كلمة واحدة: الحداثانية. يقوم هذا المنطق الفني الجديد علىٰ القطيعة واللااستمرارية، ويستند إلىٰ نفي التقاليد وتقديس الجديد والتغيير. إن أول صياغة نظرية لقانون الجديد نجدها عند بودلير

---

(1) Bell, D. (1979), *Les contradictions culturelles du capitalisme*, P.U.F., Paris.

(2) Bell, D. (1976), *Vers la société post-industrielle*, Editions Robert Laffont, Paris.

(Baudelaire)، الذي يرىٰ أنه لا يمكن الفصل بين الجميل والحداثة والموضة والعَرضي[1]. لكن الحداثانية ستأخذ كل حجمها خصوصًا بين عامي ١٨٨٠ و١٩٣٠ مع تزعزع فضاء التمثل التقليدي وبروز كتابة متحررة من قيود التعبير المرموز، ثم مع تفجر جماعات وفنانين طليعيين. ومنذ ذلك الحين لم يتوقف الفنانون عن تحطيم الأشكال والتراكيب القائمة والتمرد بعنف في مواجهة النظام الرسمي والمذهب الأكاديمي: كره التقاليد والغضب من أجل التجديد الشامل. لا ريب أن جميع الأعمال الفنية الكبرىٰ في الماضي كانت دائمًا تجدد بشكل من الأشكال محدثة استثناءات هنا وهناك، غير أن التغيير لم يتحول إلىٰ ثورة ويصير قطيعة واضحة في نسيج الزمن، وانفصالًا بين مرحلة سابقة ومرحلة لاحقة مؤكدًا علىٰ نشوء نظام مغاير إلا في أواخر هذا القرن. ولا تكتفي الحداثانية بإنتاج تغييرات أسلوبية وموضوعات مبتكرة، بل إنها تروم كسر الاستمرارية التي تربطنا بالماضي وإقامة أعمال جديدة كليًا. لكن الأكثر إثارة للانتباه هو أن السخط الحداثاني ينزع صفة الحداثة في الوقت نفسه عن الأعمال الأكثر حداثة، فالأعمال الطليعية تصبح رجعية بعد وقت قصير من إنتاجها وتغرق في القِدم. تأبىٰ الحداثانية التوقف، وتُكره علىٰ الإبداع الدائم والهروب إلىٰ الأمام، وهذا هو التناقض الماثل الذي تعاني منه الحداثانية. إن «الحداثانية هي شكل من التدمير الذاتي الخلّاق . . . والفن الحديث ليس مجرد ابن للزمن النقدي وإنما هو أيضًا الفن الذي ينقد ذاته»[2]. وبعبارة أخرىٰ يقول أدورنو إن الذي يُعرف الحداثانية أكثر ليس هو التصريحات والبيانات الموجبة، وإنما كونها عملية نفي[3] غير محدودة، التي بالتالي لا تدخر حتىٰ نفسها من هذا النفي. إن «التقاليد القائمة علىٰ الجديد» (H. Rosenberg)، وهي صيغة متناقضة للحداثانية، تحطم وتحط من شأن ما تُقيمه، ويتحول الجديد بسرعة إلىٰ قديم، ولا يعود أي مضمون موجب مؤكدًا، ويبقىٰ المبدأ الوحيد الذي يحكم الفن هو شكل التغيير ذاته. لقد أصبح الابتكار هو الواجب الحاسم في الحرية الفنية.

---

(١) عن بودلير والحداثة، يرجىٰ الرجوع إلىٰ:

Jauss, H. R. (1978), *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, pp. 197-209.

(2) Paz, O. (1976), *Point de convergence*, Gallimard, Paris, p. 16.

(3) Adorno, T. (1974), *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris.

لقد حلَّت مكان هذا التناقض الديناميكي للحداثانية الإبداعية مرحلة ليست أقل تناقضًا، لكنها جامدة وفارغة من أي ابتكار. إن الآلية الحداثانية التي تجلت بشكل مثالي في الرواد هي الآن تلهث، وتحديدًا هي علىٰ هذا الوضع في عين دانيال بِل منذ نصف قرن. لا يتوقف الرواد عن الدوران في فراغ، غير قادرين علىٰ الإتيان بابتكارات فنية كبرىٰ. ولقد فقد النفي قدرته الإبداعية، ولا يعدو الفنانون أنهم يكررون ويقلدون الاكتشافات الكبرىٰ التي حصلت خلال الثلث الأول من هذا القرن. إننا قد ولجنا إلىٰ ما يسميه بِل بما بعد الحداثانية، وهي مرحلة تقهقر للإبداع الفني الذي لم يعد له من محفز إلا الاستغلال المتطرف للمبادئ الحداثانية. وهنا يكمن السبب في تناقض ثقافة هدفها هو الإنتاج المستمر للمختلف، والتي في نهاية المطاف تنتج المماثل والأنماط الجامدة والتكرار الكئيب. وحول هذه النقطة، يتبنىٰ بِل موقف باز (Paz) وإن كان يُرجع لحظة الأزمة إلىٰ فترة سابقة، فمنذ سنوات والأعمال الفنية الحديثة النافية لما سبقها ليست إلا عبارة عن تكرارات طقوسية. لقد أصبح التمرد أسلوبًا وصار النقد البلاغي حفلة للانتهاك، وتوقف النفي عن تحفيز الإبداع. لا أقول بأننا نعيش نهاية الفن وإنما نهاية لفكرة الفن الحديث[١]. إن نضوب الرواد لا يجد تفسيره لا في «الحرفة المفقودة» ولا في «المجتمع التقني». وإن ثقافة اللامعنىٰ والصراخ والصخب لا تعكس السيرورة التقنية، كما أن نسختها السالبة ليست صورة عن إمبراطورية التقنية التي «هي في حد ذاتها مُفرغة من أي معنىٰ»[٢]. يلاحظ بِل تحديدًا أن التغيرات التقنية والاقتصادية في مجتمعاتنا لا تحدد التغيرات الثقافية، وأن ما بعد الحداثانية لا تجسد انعكاسًا للمجتمع ما بعد الصناعي. يكمن مأزق الطليعة في الحداثانية، وفي ثقافة فردانية علىٰ نحو متطرف ودافعة إلىٰ الحدود وانتحارية في العمق، ولا ترىٰ قيمة إلا في الابتكار. وترجع حالة الفتور ما بعد الحداثاني إلىٰ سبب وحيد هو تضخم ثقافة نهائية تنفي أي نظام مستقر.

---

(1) Paz, O. op.cit., p. 190.

(2) Ellul, J. (1980), *L'Empire du non-sens*, P.U.F., Paris, p. 96.

إن الحداثانية ليست مجرد تمرد ضد نفسها، بل هي في الوقت ذاته تمرد ضد كل معايير المجتمع البورجوازي وقِيمه، وبهذا بدأت «الثورة الثقافية» مع نهاية القرن التاسع عشر. وبعيدًا عن إعادة إنتاج قيم الطبقة المهيمنة اقتصاديًا، سيقدِم مبدعو النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الفنانين علىٰ الإشادة بالقيم القائمة علىٰ إثارة الذات وعلىٰ الأصالة والاستمتاع، مستلهمين في ذلك المذهب الرومانسي. إن هذه القيم تصادم بشكل مباشر تقاليد البورجوازية المرتكزة علىٰ العمل والادخار والاعتدال والطهرانية. لقد قام الفنانون المجددون، من بودلير إلىٰ رامبو وجاري (Jarry)، ومن وولف (Woolf) إلىٰ جويس (Joyce)، ومن دادا إلىٰ فناني السوريالية بجعل انتقاداتهم تجاه التعاقدات والمؤسسات الاجتماعية أكثر جذرية. ولقد صاروا يزدرون الروح البورجوازية بشراسة، كارهين تقديسها للمال وللعمل وزهدها وواقعيتها الضيقة. تكمن سمات الثقافة الحداثانية في العيش إلىٰ أقصىٰ الحدود وإطلاق العنان لجميع الحواس، واتباع النزوات والخيال الشخصيين، وتوسيع فضاء التجارب الخاصة. «إن الثقافة الحداثانية هي ثقافة الشخصية بامتياز، ونقطة ارتكازها هي «الأنا». لقد بدأ تقديس التفرُّد مع روسو» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١٤١) واستمر مع المذهب الرومانسي وتقديسه للشغف. لكن العملية أخذت بعدًا صراعيًا انطلاقًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث أصبحت معايير الحياة البورجوازية عرضةً لضربات أكثر ضراوة من طرف البوهيميين المتمردين. فظهرت بذلك فردانية غير محدودة ومُتعيَّة (hédoniste) حققت ما كان نظام السوق قد تصدىٰ له. «ففي الحين الذي أدخل المجتمع البورجوازي فردانية جذرية في المجال الاقتصادي، وكان علىٰ استعداد للقضاء علىٰ كل العلاقات الاجتماعية التقليدية، كان هذا المجتمع يتوجس من تجارب الفردانية المعاصرة في مجال الثقافة» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٨). وإذا كانت البورجوازية قد تمكنت من إحداث ثورة في مجال الإنتاج والتبادلات، فإن النظام الثقافي الذي تطورت داخله بقي علىٰ النقيض من ذلك انضباطيًا وسلطويًا، أو بيوريتانيًا علىٰ وجه التحديد إذا ما حصرنا أنفسنا في الولايات المتحدة الأمريكية. إن هذه الأخلاق البروتستانتية الزاهدة هي التي ستتعرض خلال السنوات الأولىٰ من القرن العشرين لهجمات الفنانين المبدعين.

غير أن المُتعيَّة، التي كانت حكرًا علىٰ أقلية صغيرة من الفنانين والمثقفين، لن تغدو سلوكًا عامًّا في الحياة اليومية إلا مع ظهور الاستهلاك الجماهيري في الولايات المتحدة في العشرينيات. وهنا تكمن الثورة الثقافية الكبرىٰ التي حدثت في المجتمعات المعاصرة. إذا نظرنا إلىٰ الثقافة من زاوية أسلوب الحياة، فإن الرأسمالية نفسها كانت هي الصانع الأبرز لثقافة المتعة وليس الحداثانية الفنية. إن الانتشار واسع النطاق لأشياء كانت تُعد سلعًا تَرَفية بفضل الدعاية التجارية والموضة والإعلام الجماهيري، وبشكل أساسي انتشار القروض التي تضرب مبدأ الادخار في مقتل، قد جعل الأخلاق البيوريتانية تترك مكانها لقيم قائمة علىٰ المتعة ومشجعة علىٰ الإنفاق والاستمتاع بالحياة والاستسلام للنزوات الخاصة. يقوم المجتمع الأمريكي، وحتىٰ الأوروبي، بشكل كبير علىٰ تقديس الاستهلاك والترفيه والاستمتاع. «إن الذي أدىٰ إلىٰ تصدع الأخلاق البروتستانتية ليس هو الحداثانية وإنما الرأسمالية نفسها. وأكبر معول هدم أُعمل في الأخلاق البروتستانتية كان هو اختراع القروض، فمن قبل كان الشراء يستلزم أولًا الادخار، لكن بفضل البطاقة الائتمانية يمكن للواحد إشباع رغباته في الحال» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٣١). إن أسلوب الحياة المعاصر لم ينتج فقط عن تغيرات الحساسية التي غذاها الفنانون منذ قرن أو يزيد، وإنما نتج أساسًا عن التحولات التي عرفتها الرأسمالية منذ ستين عامًا الآن.

لقد ظهرت إذن، تحت التأثير المزدوج للحداثانية والاستهلاك الجماهيري، ثقافة تقوم علىٰ تحقيق الذات والعفوية والتمتع، وأصبحت المُتعيَّة هي «المبدأ المحوري» للثقافة المعاصرة، في تناقض مفتوح منذئذ مع منطق الاقتصاد والسياسة. وهذه هي الفرضية العامة التي تقود تحليلات دانيال بِل. إن المجتمع المعاصر هو مجتمع متصدع ولم يعد متجانسًا، وهو عبارة عن تقاطع بين ثلاثة أنظمة مختلفة هي: النظام التقنوقتصادي والنظام السياسي والثقافة. ويخضع كل نظام من هذه الأنظمة الثلاثة لمبدأ محوري مختلف، بل حتىٰ مناقض. إن هذه الفضاءات «لا يوائم بعضها البعض ولكل منها وتيرة التغيير الخاصة به. إنها تخضع لمعايير مختلفة تبرر سلوكيات مختلفة أو حتىٰ متضادة. وإن التنافر بين هذه

الفضاءات هو المسؤول عن مختلف التناقضات الموجودة داخل المجتمع» (بل، ١٩٧٩، ص. ٢٠-٢١). يخضع النظام «التقنوقتصادي» أو «البنية الاجتماعية» (تنظيم الإنتاج، التقنية، توزيع السلع والخدمات) لعقلانية وظيفية، بمعنىٰ الفعالية والاستحقاق والمنفعة والإنتاجية. في حين أن المبدأ الأساسي الذي يحكم فضاء السلطة والعدالة الاجتماعية هو المساواة. إن مطلب المساواة لم يتوانَ عن توسيع نطاقه ولم يعد متعلقًا بمساواة الجميع أمام القانون والاقتراع العام والمساواة في الحريات الغامة فقط، وإنما تعدىٰ ذلك إلىٰ «المساواة في الوسائل» (المطالبة بتكافؤ الفرص، تفتق جقوق اجتماعية جديدة تتعلق بالتعليم والصحة والأمن الاقتصادي) وحتىٰ إلىٰ «المساواة في النتائج» (امتحانات خاصة لفائدة الأقليات من أجل معالجة مشكلة التفاوتات في النتائج، المطالبة بمشاركة متكافئة للجميع في صناعة القرارات المتعلقة بسير المستشفيات والجامعات والصحف والأحياء. إنه زمن «الديمقراطية التشاركية»). ويترتب عن ذلك «انفصال بين الأنظمة»، وتوتر بنيوي بين ثلاثة أنظمة قائمة علىٰ ثلاثة أنساق منطقية (logiques) متناقضة: المُتعيَّة والفعالية والمساواة. وينبغي في هذه الظروف الكفُّ عن النظر إلىٰ الرأسمالية علىٰ أنها كُلٌّ موحَّد كما تفعل التحليلات السوسيولوجية المهيمنة. إن التباعد بين الفضاءات آخذ في الاتساع منذ أكثر من قرن، ولا يزال الانفصال بين البنية الاجتماعية و«الثقافة المعادية للقانون»[1] (culture antinomienne) المتعلقة بازدهار حرية الذات علىٰ وجه الخصوص يزداد تعمقًا. ما دامت الرأسمالية قد تطورت تحت رعاية الأخلاق البروتستانتية، فإن النظام التقنوقتصادي والثقافة كانا يشكلان كلًّا متسقًا وملائمًا لتراكم الرأسمال وللتقدُّم وللنظام الاجتماعي، لكن مع فرض المُتعيَّة نفسها كقيمة نهائية تُشَرعِن الرأسمالية، أصبحت هذه الأخيرة مفتقدةً لخاصيتها ككل عضوي ولإجماعها وإرادتها. إن أزمة المجتمعات المعاصرة هي أولًا وقبل كل شيء أزمةٌ ثقافية أو روحية.

(1) Bell, D. (1976), *Vers la société post-industrielle*, Editions Robert Laffont, Paris, pp. 411-416.

الحداثانية والقيم الديمقراطية

يرىٰ دانيال بِل أن تحليل الحداثانية ينبغي أن يستند علىٰ مبدأين متضامنين. فمن جهة، يتناقض الفن المعاصر، المعرَّف كتعبير عن الأنا وكتمرد ضد جميع الأنماط السائدة، مع المعايير الأساسية للمجتمع ومع الفعالية والمساواة. ومن جهة أخرىٰ، يبقىٰ من غير المجدي محاولة فهم طبيعة الحداثانية من خلال انعكاساتها الاجتماعية أو الاقتصادية بسبب هذا التناقض. «إن الأفكار والأشكال تنتج عن نوع من الحوار مع الأفكار والأشكال السابقة، مقبولة كانت أم مرفوضة» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٦٤). ويقوم بِل، معترضًا علىٰ النظريات العُضوانية (organicistes) والماركسية، بوصف السير غير المتجانس للمجتمعات الديمقراطية والأنساق المنطقية المتضادة التي تمزق هذه المجتمعات، كما يصف استقلالية البنيات وعدم تواؤمها. وهنا تكمن أهمية هذا التحليل الذي يعدد المعايير ويرفض الصيغ التبسيطية للحداثة، وهنا أيضًا تكمن نقطة الضعف في إشكالية تعاني إلىٰ حد بعيد من التقطعات والتناقضات. إن هذه الانفصالات، التي هي بالمناسبة ظاهراتية (phénoménologiques) أكثر من كونها بنيوية، تجعلنا نفقد الاستمرارية التاريخية الخاصة بالثقافة الحداثانية وخصوصًا العلاقات التي تجمعها بالمساواة. ولا بدَّ من الحذر من الاعتراضات التي لا تقبل التوفيق بينها والصادرة عن عالم الاجتماع، وإن تقطيعًا تاريخيًا أوسع وحده يسمح بتقييم المضمون الصحيح لمواطن القطيعة واللااستمرارية. لا يُعد تحليل المجتمع المعاصر من زاوية «الانقطاع بين الأنظمة» صائبًا إلا بشكل جزئي؛ وذلك بسبب الافتقار إلىٰ مدىٰ زمني أطول. إننا ننسىٰ أن الحداثانية الفنية والمساواة ليستا منفصلتين وأنهما ينتميان إلىٰ الثقافة الديمقراطية والفردانية نفسيهما.

إن الحداثانية ليست قطيعة أولىٰ لا تضاهيها أي قطيعة أخرىٰ وإنها، في سخطها الرامي إلىٰ تقويض التقاليد والتجديد بشكل جذري، تواصل مع فارق قرن من الزمن العملَ الخاص بالمجتمعات المعاصرة داخل النظام الثقافي والهادف إلىٰ تأسيس نفسها علىٰ النمط الديمقراطي. لا تُعد الحداثانية إلا وجهًا من أوجه سيرورة علمانية أوسع قادت إلىٰ ظهور مجتمعات ديمقراطية تأسست علىٰ سيادة

الفرد والشعب، وعلىٰ التحرر من الخضوع للآلهة والهرميات المتوارثة وسطوة التقاليد. إنها امتداد ثقافي لسيرورة برزت بسطوع داخل النظام السياسي والقانوني مع نهاية القرن الثامن عشر، واستكمالٌ لعمل ثوري ديمقراطي شكَّل مجتمعًا خاليًا من الأساس الإلهي، وتعبيرٌ خالص عن إرادة الناس المعترف لهم بالمساواة. ومنذ ذلك الحين، أصبح المجتمع يجدد نفسه وفقًا للعقل الإنساني، وليس وفقًا لموروث الماضي الجمعي. ما من شيء يتعذر علىٰ الإحاطة بعدُ، وأصبح المجتمع دليلًا لنفسه دون الحاجة إلىٰ طرف خارجي أو الحاجة إلىٰ نموذج مطلق مفروض. أليس هذا التخلُّص من سناء الماضي تحديدًا هو الذي يحرك هجمات الفنانين المجددين؟ وبالطريقة نفسها التي تحرر بها الثورة الديمقراطية المجتمعَ من قوىٰ اللامرئي ولازمته، أي فضاء العلاقات الهرمية، فإن الحداثانية الفنية تحرر الفنَّ والأدب من تقديس التقاليد واحترام السادة وقانون التقليد. إن انتشال المجتمع من خضوعه للقوىٰ المؤسسة الخارجية وغير الإنسانية وتحرير الفن من قواعد السرد والتمثيل، هو نفسه المنطق الحاكم، مؤسسًا بذلك نظامًا مستقلًا يكون الفرد الحرُّ نقطة ارتكازه. «ما يحاول الفن الجديد فعله هو قلب العلاقة بين الشيء واللوحة، وجعل الشيء تابعًا للوحة بشكل واضح»، هكذا كتب مالرو (Malraux) من بعد موريس دونيه (Maurice Denis). يكمن هدف الحداثانية في «التركيب الخالص» (كاندينسيكي Kandinsky)، وفي الوصول إلىٰ عالم من الأشكال والأصوات والمعاني الحرَّة والسيادية غير الخاضعة لقواعد خارجية، سواء كانت دينية أو اجتماعية أو حكمية أو أسلوبية. ولا تناقض الحداثانية أبدًا نظام المساواة، بل هي استمرار بوسائل أخرىٰ للثورة الديمقراطية وعملها المقوض للتكتلات التي لا تتمتع باستقلاليتها الذاتية. إن الحداثانية تؤسس لفنٍّ منفصل عن الماضي وسيِّدٍ لنفسه، وهي صورة للمساواة وأول تجلٍّ لِدَمقْرَطَة الثقافة، وإن كانت تبدو بملامح نخبوية لفنٍّ منفصل عن الجماهير.

إننا نقف في مثل هذه الظروف علىٰ محدودية المقاربة السوسيولوجية التي تحلل الفنَّ كفعل مصنف، وكنسق محكوم بمنطق المباينة الوضعياتية (différenciation statutaire) وبالتمييز. لقد أصبحت العملية الحداثانية منذ نهاية القرن التاسع عشر هي التي توجه الوظيفة الحقيقية للفن، وليس الإكراه الرمزي

والثقافي المتمثل في الاعتراف والاختلاف من خلال الاستهلاك الثقافي للجماعات. لا يمكن حصر الفن المعاصر، علىٰ مستوىٰ التاريخ، في نظام يوزع مساحات النبل الثقافي، بل هو وسيلة إلىٰ الترويج لثقافة تجريبية وحرة تتحرك حدودها بشكل دائم، وللإبداع مفتوح وغير محدود، ولنظام من الإشارات في ثورة مستمرة. إنها بعبارة أخرىٰ، ثقافة فردانية بشكل حصري وقابلة للتجديد، بالموازاة مع نظام سياسي قائم حصرًا علىٰ سيادة الإرادات الإنسانية. إن الحداثانية هي موجه للفَرْدَنة (individualisation) ومحركٌ دائم للثقافة، ووسيلة من أجل اكتشاف المواد الجديدة وجديد المعاني والتوليفات.

وكما أن الفن المعاصر يمد من عمر الثورة الديمقراطية، فإنه أيضًا يطيل أَمَدَ ثقافة فردانية حاضرة هنا وهناك في سلوكيات خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك علىٰ الرغم من الميزة التخريبية لهذه الثقافة. ولنذكر في هذا المجال ومن دون ترتيب ما يلي: البحث عن الرفاهية والمتع المادية، الذي سبق وتحدث عنه توكفيل (Tocqueville) مرارًا، انتشار الزيجات المعقودة عن حب، الرغبة في ممارسة الرياضة، النحافة والرقصات الجديدة، ظهور موضة متسارعة خاصة بالأزياء، ولكن أيضًا ارتفاع حالات الانتحار وانخفاض حالات العنف الجسدي بين الأشخاص. إن الحداثانية الفنية لم تحدث قطيعة مطلقة داخل الثقافة، إنما تُجود، في خضم الحمىٰ الثورية، المنطقَ الحاكم للعالم الفرداني.

إن الحداثانية في جوهرها ديمقراطية، وهي تفصل الفن عن التقاليد والتقليد، وتحرك في الوقت ذاته عملية تضفي شرعية علىٰ جميع المواضيع. لقد رفض مانيه (Manet) غنائية الأوضاع والترتيبات المسرحية العظمىٰ، ولم يعد للرسم موضوع مفضل كما أنه لم يعد يبحث عن إضفاء المثالية عن العالم، ويمكن للشخص الذي يمثل أمام الرسام أن يكون هزيلًا وغير مستحق، كما أن الرجال يمكنهم الظهور وهم بسترات ومعاطف سوداء، وأصبحت الطبيعة الميتة صِنوًا لبورتريه ثم في ما بعد إظلالًا للوحة. وبحلول فترة الرسامين الانطباعيين، ترك بهاء المواضيع المألوف سابقًا مكانه للتعود علىٰ مناظر الضواحي وعلىٰ

بساطة ضفاف جزيرة فرنسا، والمقاهي والأزقة والمحطات الطرقية. كما أن الرسامين التكعيبيين سيضمنون للوحاتهم أرقامًا وأحرفًا وقطع ورقٍ أو زجاج أو حديد. ومع انتشار ثقافة الأشياء الجاهزة (Ready-made)، أصبح من المهم أن يكون الموضوع المنتقىٰ غير مختلف كما قال دوشون (Duchamp). لقد دخلت المِبوَلة وحاملة القنينات في منطق المتحف، وذلك بهدف تقويض أسسه بكل سخرية. وسيقوم الرسامون الواقعيون الجدد لاحقًا باختيار الأشياء والإشارات والمخلفات المتعلقة بالاستهلاك الجماهيري كمواضيع للوحاتهم. يستوعب الفن المعاصر تدريجيًا جميع المواضيع والمواد، وهو بذلك يعرف عن نفسه كعملية من نزع التسامي[1] (désublimation) عن الأعمال الفنية. وهي عملية تعني تمامًا نزع القداسة (désacralisation) الديمقراطية عن اللحظة السياسية، وخفض علامات المباهاة عند السلطة، وعَلمنة القانون. إن هذا العمل نفسه الرامي إلىٰ إنزال الفخامات والمهابات عن عروشها يواصل فعله، فجميع الذوات يُنظر إليها علىٰ قدم المساواة، كما أن العناصر كلَّها يمكن أن تُدمج في الأعمال الإبداعية التشكيلية والأدبية. لم تعد هناك أي لحظة مفضلة عند جويس (Joyce) أو بروست (Proust) أو فولكنر (Faulkner)، فجميع الأحداث تتساوىٰ وتستحق الوصف. لقد قال جويس متحدثا عن أوليس (Ulysse): «أودُّ أن أُدخل كل شيء في هذه الرواية». إننا نجد سردًا لأحداث تافهة وغير مهمة وأخرىٰ مبتذلة وأفكارًا مجموعة، دون حكم تراتبي أو إقصاء، وفي مساواة مع الحدث الأهم. وهناك تنازل عن التنظيم التراتبي للأحداث، وإدماج لجميع الذوات من أي نوع كانت. لقد أصبح النهج الفني ملحقًا بالتفسير الخيالي للمساواة المعاصرة.

وحتىٰ الأعمال التي تستهدف أنوار الفنانين الطليعيين هي أصداء للثقافة الديمقراطية، فالفنُّ ذاته عند دادا (Dada) يخرق نفسه ويطالب بتدميره. إن الأمر يتعلق بنقض الصَّنَمِية الفنية، والفصل الهرمي بين الفن والحياة، تحت مسميات

---

(١) عملية نزع التسامي كما نعنيه هنا لا تتعلق بالمعنىٰ الذي يمنحه لها هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) في كتابه الموسوم «الإنسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٨). إنها تعني إدماج المضامين المتناقضة للثقافة العليا في الحياة اليومية، كما تتعلق باستيعاب الأعمال الفنية وابتذالها من طرف مجتمع ينشر الأعمال الأسمىٰ علىٰ نطاق واسع.

الإنسان الشامل والتناقض والعملية الإبداعية والفعل والصدفة. إننا نعلم أن الفنانين السرياليين، مثل أرطو (Artaud) ومن بعده فنانو العروض المتفاعلة مع الجمهور (happenings) ومناهضو الفن، سيحاولون أيضًا تجاوز التناقض بين الفن والحياة المعاصرة. لكن علينا الحذر؛ فإن هذا المقصد الثابت للحداثانية وليس لما بعد الحداثانية، كما يقول بِل (Bell)، لا يكمن في التمرد علىٰ الرغبة وثأر النزوات من سياجات الحياة المعاصرة. إن ثقافة المساواة هي التي تقوض حتمًا قدسية الفن، وفي المقابل تعيد تثمين الطارئ والضجيج والصراخ والحياة اليومية. يحظىٰ كل شيء بكرامة علىٰ المدىٰ القصير أو الطويل، وتؤدي ثقافة المساواة إلىٰ ترقيةٍ وإعادة تدويرٍ كوني للمعاني والأشياء الصغيرة. لا ريب أن الانتفاضة السريالية ليست تافهة، وإنها في مجملها إشارة إلىٰ المُدهش وإلىٰ حياة مُغايرة، غير أنه لا يسعنا تجاهل أن «السريالي» لا يعكس الخيال الخالص ولا الهروب الرومانسي في الأسفار الغرائبية. ينبغي البحث عن الإشارات الأكثر إزعاجًا في أزقة باريس أو سوق الأغراض المستعملة، أو التقاربات الشاذة أو صدف الحياة اليومية. إن الفنَّ والحياة حاضران هنا والآن. سيدعو ج. كاج (J. Cage) لاحقًا إلىٰ النظر إلىٰ أي ضجيج صادر في حفلة كنوع من الموسيقىٰ، بينما سيصل بِن (Ben) إلىٰ فكرة «الفن الشامل»: «نحت الفن الشامل» يعني حمل أي شيء، و«موسيقىٰ الفن الشامل» تعني الاستماع إلىٰ أي شيء، و«رسم الفن الشامل» يعني النظر إلىٰ أي شيء. إنها نهاية المكانة السامية للفن، فقد التحق بالحياة ونزل إلىٰ الشارع، وعلىٰ الجميع الآن أن يكتبَ الشعر وألا يبقىٰ حكرًا علىٰ أحد، والفعل أصبح أكثر أهمية من النتيجة، وغدا كل شيء فنًّا. تؤدي العملية الديمقراطية إلىٰ تآكل العلاقات الهرمية، ولم يكن التمرد ضد الثقافة، مهما بلغت راديكاليته العدمية، ممكنًا إلا من خلال ثقافة إنسان المساواة *(l'homo aequalis)*.

إذا كان الفنانون المعاصرون في خدمة مجتمع ديمقراطي، فإنهم يقومون بذلك، لا من خلال العمل الصامت الملائم للنظام السابق، وإنما عبر المشي في درب القطيعة الجذرية والمتطرفة وطريق الثورات السياسية المعاصرة. وينبغي فهم الحداثانية، أيًا تكن نيات الفنانين، علىٰ أنها امتدادٌ للدينامية الثورية داخل النظام الثقافي. إن أوجه الشبه بين العملية الثورية والعملية الحداثانية واضحة، فكلتاهما

تملك الإرادة نفسها من أجل إقامة قطيعة مباغتة ونهائية بين الماضي والحاضر، وتعمل كلتاهما علىٰ الحطِّ من قيمة الموروث التقليدي («أريد أن أكون كمولود جديد، لا أريد أن أعرف أي شيء عن أوروبا . . . أريد أن أكون تقريبًا بدائيًا»، كما قال كلي Klee)، كما أنهما تملكان التقدير المفرط نفسه أو التقديس العلماني للعصر الجديد باسم الشعب والمساواة والأمة، في حالة واحدة، وباسم الفن نفسه أو «الإنسان الجديد» في الآخر. إنهما تتعلقان بعملية ترمي الذهاب إلىٰ أقصىٰ الحدود، وإنهما تزايدان بشكل جليٍّ سواء داخل النظام الإيديولوجي والإرهابي أو من خلال السخط الهادف إلىٰ الدفع المستمر بالإبداعات الفنية إلىٰ أبعد مدىٰ. إنهما تملكان الإرادة نفسها من أجل تحدي الحدود القومية وجعل العالم الجديد كونيًا (الفن الطليعي ينتظم وفق أسلوب عالمي). إنهما أيضًا تتشابهان في تركيبة المجموعات المتقدمة والمناضلين وفناني الطليعة، كما أنهما تسيران وفق الآلية المانوية نفسها (manichéen) المؤدية إلىٰ إقصاء أكثر المقربين. إذا كانت الثورة تحتاج إلىٰ خونة في صفوفها، فإن الطليعة من جهتها ترىٰ السابقين لها ومعاصريها أو الفنَّ في مجمله كنوع من الدجل أو كعائق أمام الإبداع الحقيقي. وإذا كانت الثورة الفرنسية قد سلكت مسلك الثورات الدينية كما قال توكفيل، فينبغي القول أيضًا إن الفنانين المعاصرين قد سلكوا مسلك الثوريين. إن الحداثانية هي استيراد للنموذج الثوري إلىٰ الفضاء الفني. ولهذا السبب فإننا لا يمكن أن نشاطر التحليلات التي قدمها أدورنو الذي يرىٰ في الحداثانية، وهو في هذا وَفِيٌّ للإشكالية الماركسية، عملية «مجردة» شبيهة بنظام القيمة التبادلية المعمَّمة في مرحلة الرأسمالية الكبرىٰ[١]. ليست الحداثانية إعادة إنتاجٍ لنظام السلعة، كما لم تكن الثورة الفرنسية «ثورة بورجوازية»[٢]. فالنظام الاقتصادي، سواء فهمناه علىٰ مستوىٰ مصالح الطبقات الاجتماعية أو علىٰ مستوىٰ المنطق السلعي، لا يسعه أن يجعل المزايدة الحداثانية والتمرد ضد «الدين المتطرف

---

(1) Adorno, T. (1974), *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris, p. 36.

(٢) جميع هذه السطور تدين كثيرًا للتحليلات التي صاغها فرونسوا فوريه. يرجىٰ الرجوع إلىٰ:
Furet, F. (1978), *Penser la révolution française*, Gallimard, Paris.

المتمثل في الماضي» والحماس تجاه «البهاء المشرق للمستقبل» (البيان المستقبلي) وإرادة التجديد الجذري، أكثرَ قابلية للفهم. إن العملية الطليعية (avant-gardiste) هي نفسها منطق الثورة، بمانَوِيتها (manichéisme) الموجودة علىٰ النقيض من نظام القيمة والتراكم والتكافؤ. يؤكد بِل علىٰ هذا قائلًا إن الثقافة المعاصرة هي ثقافة مناهضة للبورجوازية. وأكثر من ذلك، إنها ثقافة ثورية، أي إن جوهرها ديمقراطي، وهي بذلك، أسوة بالثورات السياسية الكبرىٰ، لازمة للمعنىٰ الخيالي المركزي المميز لمجتمعاتنا وللفرد الحر المكتفي بذاته. وكما أن إيديولوجية الفرد قد جعلت السيادة السياسية التي لا يكون الإنسان مصدرها غير شرعية إلىٰ الأبد، فإن التمثل الجديد لأفراد أحرار ومتساوين هي التي كانت وراء الهزات الثورية التي طالت الفضاء الثقافي و«تقاليد الجديد».

كثيرًا ما أكدنا، بشكل متهور جدًّا، علىٰ الدور الأساسي الذي لعبته الانقلابات الفلسفية (Berson, W. James, Freud) والعلمية (الهندسة اللاإقليدية، الهندسة البديهية، نظرية النسبية) في ظهور الفن المعاصر. ومع ظهور التحليلات الماركسية، لم نتوانَ في النظر إلىٰ الفن المعاصر كانعكاس مباشر للاغتراب الرأسمالي. ومؤخرًا، لم يتردد إلول (Ellul) في التأكيد علىٰ أن «جميع خصوصيات الفن المعاصر» تجد تفسيرًا لها من خلال الفضاء التقني[1]. كما قام فرونكاستل (Francastel) بتفسير اندثار الفضاء التشكيلي الإقليدي انطلاقًا من التمثل الجديد للعلاقات بين الإنسان والكون، أو بعبارة أخرىٰ، للقيم الجديدة التي حرَّض عليها العلم والتكنولوجيا، والتي تمنح امتيازًا للسرعة والإيقاع والحركة[2]. لا يَحسُن وضع كل هذه التحليلات المتفاوتة في العمق علىٰ المستوىٰ نفسه، إلا أنه يبقىٰ مؤكدًا أن جميعها لا تسمح ألبتة بتقديم تفسير لخصوصية الحداثانية، ووجوب التجديد، وتقاليد القطيعة. لماذا هذا التكاثر المتقارب لمجموعات وأساليب يقصي بعضها البعض بشكل متبادل؟ لماذا هذا

(1) Ellul, J. (1980), *L'Empire du non-sens*, P.U.F., Paris, p. 83.

(2) Francastel, P. (1965), *Peinture et société*, "Idées/Art", Gallimard, Paris. Voir aussi Art et Technique, "Médiations", notamment pp. 170-179 et 210-216/

الشلال من الانقطاعات وتحطيم الأيقونات؟ لا يكفي انتصار التقنية ولا قيمها الملازمة من أجل تفسير سلسلة القطيعات التي تطبع الفن المعاصر، وتفسير بروز نظام جمالي يتحدىٰ قواعد الإدراك والتواصل. وكما هو الحال في النظريات العلمية، فإن التحولات هنا أيضًا لا تفرض نفسها بشكل حتمي، ويمكن تأويل وقائع جديدة في ظل الأنساق القائمة من خلال ضم معايير إضافية. لقد كان بإمكان عالم السرعة أن يضيف موضوعات جديدة -وهذا الذي قام به بالفعل-، لكنه لم يفرض أعمالًا غير متسلسلة زمنيًا أو مُجتزأة أو تجريدية، أو أعمالًا تسحق المعنىٰ أو ضرورة الدفع بالاستثناءات والتجارب إلىٰ أبعد بشكل مستمر. يجد التحليل السوسيولوجي هنا محدوديته؛ إذ كيف يمكن أن نرىٰ في الفن المعاصر أثرًا للتحولات العلمية والتقنية عندما يرفض هذا الفن أي نوع من الاستقرار، ويُنكر صنائعه حالما تخرج للوجود، ويجمع بين أعمال تصويرية وتجريدية، وبين أعمال حُلمية (oniriques) ووظيفانية (fonctionnalistes)، وأعمال انطباعية وهندسية، وأعمال شكلانية و«غير فنية» (Duchamp). في اللحظة التي أصبح فيها الفنُّ عالميًا لم يعد موحدًا، وأصبح فضاءً تتعايش فيه اتجاهات متضاربة. ليس الانطلاق من الوحدة العلمية والتقنية للعالم الصناعي هو الذي سيمكننا من توضيح الاتجاهات المتعددة في الفن المعاصر.

إن الحداثانية لم تتمكن من الظهور إلا محمولة علىٰ ظهر منطق اجتماعي وإيديولوجي مرن كفاية ليسمح بإنتاج التباينات والاختلافات والأضداد. وكما اقترحنا سابقًا، فإن الثورة الفردانية التي من خلالها ولأول مرة في التاريخ سيُنظر إلىٰ الكائن الفرد، النِدِّ لأي كائن آخر، علىٰ أنه غاية نهائية، التي من خلالها سينظر الفرد إلىٰ نفسه بشكل مستقل منتزعًا لحق التصرف الحر في ذاته؛ هي التي تشكل الخميرة التي أنتجت الحداثانية. لقد سبق وأن وضح توكفيل أن الفرد الملتف حول ذاته والمستقل بنفسه، يكسر سلسلة الأجيال، ويُفقد الماضي والتقاليد سَطْوَتَهم. لا يعود الفرد المتمتع بحريته ملزمًا بإجلال الأسلاف الذين يحدُّون من حقه المطلق في أن يكون نفسه. إن تقديس التجديد والراهن هما اللازمة الصارمة التي تصاحب هذا الاستبعاد الفرداني للماضي. وإن مصير أي مدرسة تمثل سلطة نهائية، وأي تَرسُّب أسلوبي، وأي ثابت هو التعرض للنقد

والتجاوز ما إنْ ينتشر حلم الاستقلالية الشخصية. ولا يمكن الفصل بين الحطِّ من قيمة الأساليب السائدة ونزوع الفنانين إلىٰ التغيير وتكاثر المجموعات من جهة، وبين ثقافة الفرد الحر من جهة أخرىٰ، والتي تُعد نشاطًا تنظيميًا خالصًا يكْمُن مَثَلُه الأعلىٰ في الإبداع من دون معلِّم والإفلات من السكونية ومن التوقف المتكرر. ويمثل قانون الجديد تحديدًا الأداة التي تَوَسَّلها المجتمع الفرداني من أجل استبعاد السكون والتكرار والوحدة والوفاء للمعلِّمين وللنفس ذاتها، قاصدًا بذلك ثقافة حرة وحركية وتعددية.

يتفرد التجديد الحداثاني بكونه حليفًا للفضيحة والقطيعة، وتظهر بذلك أعمال فنية تناقض التناغم والمعنىٰ، وتكون في اختلاف تامٍّ عن تجاربنا المعتادة بخصوص الفضاء واللغة. يجمع الفن، في مجتمع تأسس علىٰ القيمة غير القابلة للتعويض والنهائية لكل وحدة إنسانية، بين أشكال مُقتلعة وتجريدية ومستغلقة، ويظهر بمظهر غير إنساني. ويرجع هذا التناقض تحديدًا إلىٰ تمثلنا للفرد الذي يصبح «شبه مقدس، ومطلقًا حيث لا شيء فوق مطالبه المشروعة، ولا تتوقف حقوقه إلا عند الحقوق المماثلة للآخرين»[1]. لقد ابتدع المعاصرون فكرة الحرية اللامحدودة التي تسمح بتحديد ما يفصلنا عن الإنسية الكلاسيكية. إن النهضة كانت ترىٰ أن الإنسان يتحرك داخل فضاء ثابت وهندسي متمتع بخصائص دائمة. والعالم الخارجي، وإن كان لانهائيًا ومفتوحًا أمام الفعل، فإنه يخضع مع ذلك لقوانين ثابتة وأبدية لا يمكن للإنسان إلا أن يأخذها بعين الاعتبار[2]. وتبقىٰ فكرة الواقع الذي يفرض قوانينه، مع المعاصرين، فكرةً لا تتوافق مع قيمة الجوهر الفرداني الحر بشكل أنطولوجي. وسواء تعلق الأمر بتحدي القوانين أو الواقع أو المعنىٰ، فإن الحرية لدىٰ المعاصرين لا يسعها أن تقبل بحدود تقيِّد ممارستها، وتظهر من خلال عملية مُغالية من النفي للقواعد الخاضعة للعوامل الخارجية، وعبر إبداع مستقلٍّ محدد لقوانينه الخاصة. إن كل ما يظهر في شكل استقلال غير ملموس، وكل ما يستلزم الخضوع الأولي لا يمكنه الصمود طويلًا أمام فعل

(1) Dumont, L. (1966), *Homo Hierarchicus*, Gallimard, Paris, p. 17.

(2) Francastel, P. (1965), *Peinture et société*, "Idées/Art", Gallimard, Paris.

الاستقلالية الفردية. «لقد أردتُ التأسيس لحق التجرؤ علىٰ كل شيء»، هكذا قال غوغان (Gaugin). لا تعود الحرية هنا تكيُّفًا ولا تغيُّرًا للتقاليد، وإنما تفرض القطيعة وعدم الخضوع، وتقويض القوانين والمعاني المستقبَلة، وإبداعًا سياديًا، وابتكارًا من غير نموذج. وكما أن الإنسان قد انتزع الحق في التصرف في ذاته بحرية في حياته الخاصة وفي النقاش حول طبيعة السلطة والقانون، فإنه أيضًا ينتزع السلطة الخلاقة في تنظيم الأشكال بحرية، تبعًا للقوانين الداخلية الخاصة بالعمل الفني، وبعيدًا عن المعطيات الموجودة سلفًا، «إن الإبداع سيصبح عملية واعية» (Kandinsky). وسواء تعلق الأمر بتشكيل مجتمع أو بتدبير حياة خاصة أو بإبداع ثقافة أو زعزعتها، فإننا نعجز عن فهم الحداثانية بمعزل عن الفرد الحر الذي يُعد مصدرًا لنفسه. إن تقويض التنظيم «الشمولي» (holiste)، وقلب العلاقة بين الفرد ومجمل النسق الاجتماعي لصالح الكائن الفرد الحرِّ والندِّ للآخرين، هو الذي سمح بظهور فنٍّ متفلت من الإكراهات البصرية واللسانية، ومن قواعد التمثيل والأسلوب المُحكم، والاحتمالية، والتناغم.

لا ريب أن الحرية استدعت شروطًا اقتصادية واجتماعية سمحت للفنانين بالتخلُّص من الوصاية المالية والجمالية للكنيسة وللأرستقراطية التي كانوا يعيشون في كنفها منذ القرون الوسطىٰ وعصر النهضة. نعلم أن أداة هذا التحرر قد تمثلت في إقامة سوق فنية. فمع الوقت، وكلما أصبح الفنانون قادرين علىٰ التوجه إلىٰ جمهور أعرض ومتنوع، وتوسعت قاعدة «الزبائن»، ودخلت أعمالهم في دورة السلعة التي تتم الدعاية لها عبر مؤسسات خاصة تنشر الثقافة وتروج لها (مسارح، دور نشر، أكاديميات، صالونات، معارض . . .)؛ صار الإبداع الفني قادرًا علىٰ الانعتاق من نظام الإحسان ومن المعايير الخارجية عنه، والتأكيد بشكل واضح أكثر فأكثر علىٰ استقلاليته السيادية[1]. إن هذه القاعدة المادية للفن المعاصر، مهما كانت أساسية، لا تُجيز قَدَرية تُخفي القوة الضمنية التي تتمتع بها الدلالة الخيالية للحرية، والتي تصبح الحداثانية من دونها غير ممكنة. يندرج النشاط الفني في إطار حركة اجتماعية شاملة، ويغرق الفنانون في أنساق قيمية تتجاوز

---

(1) Bourdieu, P. (1966), *Champ intellectuel et projet créateur*, Les Temps modernes, n° 246.

الفضاء الفني. ويبقىٰ من الصعب فهم التمرد الفني بمعزل عن هذه القيم التي تهيكل أداء الأفراد والمجموعات وتوجهه. وإن وجود سوق أدبية وفنية لوحده لا يفسر السخط التجريبي والتفكيكي للفنانين، فالسوق تجعل الإبداع الحرَّ ممكنًا لكنها لا تفرضه، وإنها تجعل المعايير الأرستقراطية متجاوزة لكنها لا تنتج القيمة والسعي المتواصل نحو الابتكار. لماذا لم يتمكن أسلوب جديد من تعويض القديم؟ ولماذا هذا التقدير للجديد، وهذا الانفجار من الحركات؟ كما نعلم، فإن منطق السوق كان ليؤدي إلىٰ امتثالية (conformisme) جديدة (الإنتاج السينمائي، موسيقىٰ المنوعات علىٰ سبيل المثال). ولا يزال أمامنا أن نشرح لماذا يُقْدم الفنانون، حالما ينعتقون من الإحسان، علىٰ معارضة معايير الجمهور، ويقبلون بالفقر وبسوء الفهم من الآخرين في سبيل الفن. لكي يتحقق الشغف الحداثاني بالجديد؛ كان لزامًا أن توجد قيم جديدة، لم يبتدعها الفنانون وإنما كانت تحت تصرفهم، آتية من تنظيم الحياة الجماعية، وهي قيم متجذرة في السمو الممنوح للفرد مقارنة بالجماعة، والذي كان أهمّ آثاره هو الحطّ من قيمة المؤسس ومبدأ النموذج أيًا كان نوعه. لا يمكن اختزال الإيديولوجية الفردانية في «التنافس حول الشرعية الثقافية». وليست الرغبة في التفرد ولا الإكراه المتمثل في البحث عن التميز هما اللذان يفسران حالات القطيعة الحداثانية الكبرىٰ، وإن كان صحيحًا أن عند مستوىٰ معين يتحول الإبداع إلىٰ منافسة من أجل الاختلاف فقط. لقد تمخض عن الإيديولوجية الفردانية أثر أعمق من النضال في سبيل الاعتراف الفني، فقد كانت بمثابة القوة التاريخية التي حطَّت من قيمة التقاليد وأشكال التبعية، وأسقطت من شأن مبدأ التقليد، وحثت علىٰ البحث دون كللٍ وابتكار تركيبات تحدث قطيعة مع التجربة الآنية. إن الفنَّ المعاصر يتجذر في العمل المتضافر لهذه القيم الفردانية المتمثلة في الحرية والمساواة والثورة[1].

---

(١) إن الإنسان المغلق (homo clausus)، وغير الاجتماعي، والمتحرر من المبدأ القسري المتمثل في اتباع التعليمات الجماعية، والذي يعيش من أجل نفسه، والنِّد للآخرين، هو الذي «يفكك» الأشكال، وليس العملية البدائية أو طاقة الرغبة هما من يفعلان ذلك. حول التأويل «الليبيدي» (libidinale) للحداثانية، يرجي الرجوع إلىٰ الكتابين التاليين:

Lyotard, J. -F. (1971), *Discours, Figure*, Klincksieck, Paris.

Lyotard, J. -F. (1973), *Dérive à partir de Marx et Freud*, U.G.E, coll. 10/18.

علىٰ الرغم من غياب الوحدة والتأليفانية (syncrétisme) في الفن المعاصر، فإن هناك اتجاهًا قويًا داخله يسميه بِل (١٩٧٩، ص. ١١٧-١٢٧) «احتجاب المسافة»، وهي عملية مبتكرة تشمل البنية الجديدة، والغاية الجديدة، والتلقي الجديد للأعمال الفنية. ويدل احتجاب المسافة في الفنون التشكيلية علىٰ تقويض الفضاء السينوغرافي الإقليدي، المتصف بكونه عميقًا ومتجانسًا ويتشكل من مستويات مختارة ومضمون وحاوٍ يقابل مُشاهدًا ثابتًا يقف علىٰ مسافة معينة. «سوف نضع المشاهد منذ الآن في مركز اللوحة»، هكذا أعلن المستقبليون. في الأعمال الفنية المعاصرة، لم نعد ننظر إلىٰ شيء بعيد فالملاحظ يقع داخل الفضاء نفسه، وكثير من الرسامين سيعمدون إلىٰ إعداد فضاءات مفتوحة أو منحنية أو متعددة الحواس[1] يغرق فيها المشاهد. وفي الأدب، سنشهد بالطريقة نفسها اختفاءً لوجهة النظر الوحيدة والثابتة. وستتحرر الرواية في سنوات العشرينيات من هيمنة النظرة مطلقية المعرفة والخارجية لكاتب يملك روح شخوصه، وسنشهد كسرًا للاستمرارية في السرد وتمازجًا بين الخيال والحقيقة، وستُسرد القصة من تلقاء نفسها تبعًا للانطباعات الشخصية والعشوائية للشخصيات.

إن النتيجة التي ترتبت عن اهتزاز المشهد التمثيلي هي «احتجاب المسافة» بين العمل الفني والمشاهد، أي بمعنىٰ اختفاء التمعُّن الجمالي والتأويل العقلاني لصالح «الإحساس والتزامنية والآنية والتأثير» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١١٩)، وهي القيم الكبرىٰ للحداثانية. فالموسيقىٰ المباشرة والعنيفة والدافعة علىٰ الحركة والتمايل (السوينغ أو الروك) هي مؤثرة، والصورة الكبيرة في غرفة السينما المظلمة أيضًا مؤثرة. أما الآنية فنجدها في روايات وُلف وبروست وجويس وفولكنر، وهي كلها روايات تبحث عن أصالة الضمائر المتحررة من الأعراف الاجتماعية والمقبلة علىٰ واقع هو نفسه متغير ومجزَّأ وطارئ. والتزامنية نجدها عند التكعيبيين أو عند أبولينير (Apollinaire). أما تقديس الإحساس والانفعال العاطفي المباشر فنجده عند السورياليين، الذين يرفضون الشعر المغرق في

(1) Francastel, P. (1965), *Peinture et société*, "Idées/Art", Gallimard, Paris, pp. 195-212.

الشكلية ويوظفون الجمال «حصريًا من أجل غايات الإثارة» (Breton). لقد كانت غاية أبحاث الحداثانيين وأثرهم هو إغراق المشاهد في عالم من الأحاسيس والتوترات وفقدان الوجهة، وهكذا يؤثر احتجاب المسافة. فظهرت بذلك ثقافة أساسها القولبة المسرحية والانفعال والإثارة الدائمان. وهذا الذي دفع بِل (١٩٧٩، ص. ٩٤) إلىٰ القول بأن «الثقافة الحداثانية تشدد علىٰ النموذج المناهض للفكر وعلىٰ القدرات المناهضة للمعرفة التي تطمح إلىٰ استعادة المصادر الغريزية للتعبير».

من المؤكد أن بإمكاننا أن نرىٰ في احتجاب المسافة غاية من غايات الفن المعاصر، شريطة ألا نغفل عن أثره العكسي تمامًا وخاصيته الانغلاقية و«الثقافوية» و«المتصلبة»، كما قال أدورنو. إن الاكتفاء بأخذ نوايا الفنانين لوحدها بعين الاعتبار أمرٌ مغرق في التبسيطية، وإن كان الاستقبال الذي حظيت به هذه الأعمال ذا دلالة كبيرة. تربك هذه الأعمال عملية التواصل علىٰ نحو كبير، حاليًا كما من قبل، وتترك الجمهور علىٰ الأقل حائرًا. كيف يمكن الحديث عن احتجاب المسافة بخصوص أعمال أدىٰ بناؤها الشاذ، والتجريدي أو المخلخل، وغير المتناغم أو الأدنىٰ، إلىٰ الفضيحة وتمويه وضوح التواصل، وأزعجت نظام الاستمرارية الزمكانية المعروف، وقادت المشاهد إلىٰ مساءلة العمل الفني بشكل نقدي أكثر منه إلىٰ التلقي العاطفي لهذا العمل. إن ما أراد بريشت (Brecht) تحقيقه علىٰ المستوىٰ السياسي والديداكتيكي في مسرحه الملحمي، سبق وأن تم إنجازه في الرسم والأدب والموسيقىٰ دون انشغال مادي أو بيداغوجي. ولا بدَّ أن نسلم لبريشت حول هذه النقطة، فالفنُّ المعاصر بمجمله قد تأسس، بالنظر إلىٰ إنتاجاته التجريبية، علىٰ أثر التماسف (distanciation)، وإثارة الدهشة والحذر والرفض والتساؤل حول غايات العمل والفن ذاته. وبالموازاة مع هذا التماسف من جانب المشاهد، نجد عند المبدعين تساؤلًا متزايدًا يتمحور حول أسس الفن ذاتها: ما هو العمل الفني؟ وما هو الرسم؟ ولماذا نكتب؟ لقد تساءل ملارميه (Mallarmé) «هل يوجد شيء شبيه بالآداب؟».

إن الفنَّ المعاصر، وبعيدًا عن الإحالة علىٰ جمالية الإحساس الخام، لا ينفصل عن بحث أصلي واستقصاء يهم المعايير والوظائف والمكونات النهائية للإبداع

الفني، مؤديًا بذلك إلىٰ انفتاح دائم لحدود الفن. ولهذا السبب أصبحت البيانات والمنشورات والتصديرات الخاصة بالنشرات المصورة كثيرةً للغاية انطلاقًا من بداية القرن العشرين. فلقد اكتفىٰ الفنانون إلىٰ غاية ذلك التاريخ بكتابة روايات أو رسم لوحات، لكنهم الآن يشرحون للجمهور دلالة أعمالهم، وأصبحوا يُنظِّرون لممارساتهم. إن الفنَّ، الذي يهدف إلىٰ العفوية والتأثير الآني، يتلازم في مفارقة مع تضخم استدلالي. ولا يتعلق الأمر هنا بتناقض، وإنما بلازمة دقيقة للفن الفرداني المتحرر من أي عرف جمالي، والذي يتطلب بالتالي ما يعادل خارطة قراءة أو طريقة استعمال.

وسواء تحدثنا عن ثقافة حداثانية أو ثقافة فردانية، فإن ذلك لا يجيز لنا أن نشبه العمل الفني باعتراف شخصي، فالحداثانية «تُعدل الواقع أو تنسحب إلىٰ دواخل الأنا التي تصبح تجربتها الشخصية هي مصدر الإلهام والانشغالات الجمالية» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١١٩). أليس العمل الفني المعاصر، علىٰ العكس، في حالة بحثٍ عن كل ما يقطع مع التجربة الذاتية والإرادية، ومع الإدراك والدلالات الاصطلاحية؟ يستند التجريب إلىٰ تجاوز حدود الأنا واستكشاف كل ما يتجاوز ما هو قصدي ويحرره، والفن المعاصر مهووس بالعين والروح في حالتها الهمجية (الكتابة الآلية، الرسم بالتنقيط، الكتابة علىٰ طريقة cut up). إن الترويج للأعمال الشاذة والرفع من قيمة الأعمال التي لا تكون محطَّ اتفاق والأعمال غير العقلانية، هو دليل علىٰ أن العمل الديمقراطي للمساواة يواصل تأثيره المتمثل في الاندماج والاعتراف الكوني، ولكن علىٰ نحو منفتحٍ ومائع وقابل للذوبان كما قال بروتون. تخضع الثقافة الحداثانية، ذات المشروع الكوني، بشكل متزامن لعملية شخصنة، أو بعبارة أخرىٰ لتوجه نحو التقليل أو إلغاء نمطية الأنا والواقع والمنطق، ولتوجه نحو إنهاء عالم المتناقضات، تلك المتمثلة في الموضوعي والذاتي، الواقع والخيالي، اليقظة والحلم، الجميل والقبيح، العقل والجنون. وهذا من أجل تمكين الروح، والتحرر من الإكراهات والتابوهات، وتحرير الخيال، وإعادة التشويق للوجود وللإبداع. ولا يتعلق الأمر بانسحاب إلىٰ دواخل الأنا، وإنما بمقصد ثوري يواجه الحواجز والفروق الاستبدادية لـ «حياة الكلاب»، وإرادة تسعىٰ إلىٰ شخصنة الفرد بشكل جذري

وولادة إنسان جديد ينفتح أمام الحياة الحقة. إن عملية الشخصنة التي يتجلىٰ عملها في تسييل التصلبات والتأكيد علىٰ التعابير الخاصة للفرد، تظهر هنا في مرحلتها الافتتاحية الثورية.

حتىٰ الرواية التي ظهرت في بداية هذا القرن لا يمكن تأويلها كترجمة حرفية للخصوصية، وبشكل أقل كانعكاس خامٍ للتوحدية (solipsisme) النفسية. وكما وضح ميشيل زيرافا (Michel Zéraffa)، فإن الأعمال الروائية الجديدة في فترة العشرينيات، التي يغلب عليها الجانب الذاتي، ليست إفضاءً لسرٍّ الأنا، وإنما نتيجة للدلالة الاجتماعية والتاريخية الجديدة للفرد الذي يتحدد وجوده من خلال الزوالية وتناقض التجارب الآنية[1]. لم تكن روايات هذا التيار ممكنةً إلا من خلال تصور مماثل للفرد الذي يفضل «ما هو جنوني وغامض وجزئي ومفتقَد» (Woolf). إن علينا الانتباه، فليس تصلُّب الأعراف البورجوازية، ولا نزع الإنسانية عن العالم الصناعي والحضري هما اللذان أدَّيا إلىٰ هذه القراءة الجديدة للشخص. لا ريب أن هذه العوامل لعبت دورًا تحفيزيًا، لكن إذا أصبحت العفوية والانطباعات الفجائية والأصالة قيمًا فنية وحميمية فهذا يرجع بشكل أكبر إلىٰ إيديولوجيا الفرد المستقل وغير الاجتماعي. كيف استطاع الإنسان، المعترف بكونه حرًّا بشكل أنطولوجي، أن يتحرر علىٰ طول الوقت من إدراك غير شكلي ومذبذب وسائل، وكيف تمكنًا من استبعاد الدلالة غير المستقرة والمشتتة للذات، وهي التجلي الوجودي والجمالي للحرية؟ يتصف الفرد الحر بكونه متحركًا ومن دون ملامح قابلة للتعيين، وتبقىٰ حياته محكومة بالغموض والتناقض. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن المساواة تقوض هرمية القدرات والأحداث، وتبجل كل لحظة، وتشرعن كل انطباع، ويمكن أن يظهر الفرد تبعًا لذلك علىٰ هيئة مُشَخصَنة، وبتعبير آخر مجزَّأة ومتقطعة وغير متسقة. لم تعد الرواية عند وُلف وجويس وبروست وفولكنر تعرض شخصيات مصورة وموسومة يسيطر عليها الروائي، فقد تُركت الشخصيات الآن لانفعالاتها العفوية أكثر من كونها مفسرةً، وتتلاشىٰ الجوانب المتصلبة في العمل الروائي، وتنحىٰ ما هو خطابي ليترك المكان لما هو

(1) Zéraffa, M. (1972), *La révolution romanesque*, U.G.E, coll. 10/18, chap. II.

تشاركي، وعُوض الوصف الموضوعي بالتأويل النسبي والمتغير، وبدلًا من الاستمرارية أصبحت الأحداث المتتالية تُقطع بشكل مباغت. إننا نشهد إسالةً للمعالم الثابتة وللتناقضات بين الجوانب البرانية والجوانية، وآراءً متعددة وأحيانًا غير قابلة للبث فيها (Pirandello)، وفضاءاتٍ لا حدود لها ولا مركز. لقد أصبح العمل الفني، أدبيًا كان أم تشكيليًا، مفتوحًا. ولم يَعُدْ للرواية بداية ولا نهاية حقيقية، وأصبحت الشخصية غير كاملة علىٰ شاكلة دواخل ماتيس (Matisse) أو وجه موديغلياني (Modigliani). إن العمل الفني غير الكامل هو التجلي ذاته لعملية الشخصنة المزعزعة التي تحل مكان التنظيم المتسلسل والمتواصل والخطابي للأعمال الكلاسيكية.

تقوض الحداثانية، من خلال بحثها الذي لا يعرف الكلل عن موادَّ جديدة وترتيباتٍ جديدة للإشارات الصوتية والمرئية، كلَّ القواعد والأعراف الأسلوبية، ويترتب عن هذا أعمال غير منمطة ومُشخصنة، حيث إن «التواصل» يصبح مستقلًا أكثر فأكثر عن أية جمالية مرمزة، موسيقية كانت أم لسانية أم بصرية. وتُشخصن الحداثانية التواصل الفني أكثر مما تقوم بتقويضه، وتنسج «رسائل» غير محتملة يكون الرمز ذاته فيها متفردًا. ويُصاغ التعبير دون رمز محدد سلفًا ودون لغة مشتركة وفقًا لمنطق زمن فرداني وحرٍّ. وبالموازاة، تصبح الفكاهة والسخرية قيمتين أساسيتين في فنٍّ سيادي لم يعد لديه ما يتوجب عليه احترامه، والذي ينفتح بذلك علىٰ متعة صرف الانتباه الملهي. «إن الفكاهة والضحك -وليس بالضرورة الاستهزاء المنتقص من الكرامة- هما أدواتي المفضلة»، هكذا قال دوشون (Duchamp). يتصاحب التخفيف من حِمل القواعد مع انشراح للمعنىٰ وشخصنة نَزوية، وهي الدرجة النهائية في سلم الحرية الفنية ونزع التسامي عن الأعمال الفنية. ويُعد التراخي الفكاهي عنصرًا أساسيًا في العمل الفني المنفتح. وحتىٰ الفنانون الذين تجرؤوا علىٰ القول بأن لا جدوىٰ من المعنىٰ وأن ليس هناك ما يقال إلا الفراغ نفسه، سيعبرون عن ذلك في أثناء اللحن الخفيف للفكاهة (Beckett, Ionesco). لا يقوم الفنُّ المعاصر بإبعاد وظيفة التواصل، وإنما يشخصنها عبر جعل الأعمال الفنية غير اجتماعية، وعبر خلق رموز ورسائل مفردة ونثر الجمهور الذي يصبح منتشرًا وغير مستقر ومحاصرًا، ومن خلال خلط المعنىٰ واللامعنىٰ والإبداع واللعب داخل الفكاهة.

إن تلقي الأعمال الفنية نفسه يصبح مشخصنًا ويغدو تجربة جمالية «غير معقودة» (Kandinsky) ومتعددة الجوانب وسائلة. لا وجود بعدُ للمشاهد المفضل مع ظهور الفن المعاصر، ولم يعد يُنظر إلىٰ العمل التشكيلي من زاوية محددة، فالملاحظ أصبح ديناميكيًا ونقطة مرجعية متحركة. ويتطلب الإدراك الجمالي من المشاهد مسارًا، وتنقلًا خياليًا أو حقيقيًا يُعاد من خلاله تشكيل العمل الفني بناءً علىٰ مراجع وتوليفات خاصة بالملاحظ. وبالتالي فإن العمل الفني المعاصر، غير المحدد والقابل للتغيير، يضع شكلًا أوليًا لمشاركة منتظمة، فالملاحظ «مدعوٌّ بشكل من الأشكال إلىٰ التعاون مع المبدع علىٰ إخراج عمله الفني»، ويصبح بالتالي «المبدع الشريك»[1] لهذا العمل. يتصف الفن المعاصر بكونه منفتحًا، ويستدعي تدخلًا وتصرفًا من المستعمل، وتجاوبًا ذهنيًا من القارئ أو المشاهد، ونشاطًا تركيبيًا وعشوائيًا من العازف الموسيقي. هل ترجع هذه المشاركة الحقيقية أو الخيالية التي تشكل جزءًا من العمل الفني، كما يرىٰ أمبرتو إيكو (Umberto Eco)، إلىٰ كون الغموض والإبهام والالتباس قد أصبحت قيمًا وغايات جمالية جديدة؟ لقد كتب إيكو[2] أنه «لا بدَّ من تجنُّب فرض قراءة أحادية الدلالة علىٰ القارئ»، وإذا كانت جميع الأعمال الفنية تقبل تأويلات متعددة، فالعمل الفني المعاصر وحده ينبني بشكل إرادي من أجل إرسال إشارات لا تحمل معنىٰ أحاديًا، ووحده العمل الفني المعاصر يبحث صراحة عن الغموض والضبابية والتلميح والإبهام. فهل هنا يكمن الأهم؟ إن الإبهام في الواقع هو نتيجة أكثر من كونه غاية مقصودة، ويُعد الغموض المعاصر أثرًا لهذه الإشكاليات الفنية المعاصرة التي تتمثل في تبني وجهات النظر المتعددة، وتمكين «الوزن عديم الفائدة للموضوع» (Malevitch)، والرفع من شأن الاعتباطي والعرضي والآلية والفكاهة والتلاعب بالألفاظ، ورفض الفصل الكلاسيكي بين الفن والحياة وبين النثر والشعر وبين الذوق السيئ والذوق الجيد وبين اللعب والإبداع وبين الموضوع المألوف والفن.

---

(1) Brion-Guerry, L. (1971), » L'évolution des formes structurales dans l'architecture des années 1910-« 1914, in *L'Année 1913*, tome I, Klincksieck, Paris, p. 142.

(2) Eco, U. (1965), *L'Œuvre ouverte*, Editions du Seuil, Paris, p. 22.

تحرر الحداثانية المشاهدَ أو القارئ من «الاقتراح الموجه» للأعمال السابقة؛ لأنها وبشكل أساسي تذوّب معالم الفن وتستكشف جميع الاحتمالات وتفجّر كل الأعراف دون وضع قيود. ومع هذا الانفجار، تظهر الجمالية «غير الموجهة» من خلال التحرر المحلي المعاصر. ويبقىٰ العمل الفني مفتوحًا؛ لأن الحداثانية نفسها تعني الانفتاح، وبالتالي هدم الأطر والمعايير السابقة واكتساح فضاءات كانت مجهولة.

إننا نشهد تآكلًا للتناقضات، وإسالةً للأطر الروائية، وتواصلًا برموز مرنة أو دون رموز ألبتَّة، ومشاركةً فعَّالة من المشاهدين. ولقد شرعت الحداثانية بذلك في الخضوع لعملية شخصنة في وقت لا يزال فيه المنطق الاجتماعي السائد انضباطيًا. إن أحد الجوانب المهمة في الفن المعاصر هو أنه يفتتح في حمىٰ ثورية ومع نهاية هذا القرن، نوعًا من الثقافة يحكمها منطق سيجرفها لاحقًا عندما سينزلق الاستهلاك والتربية والتوزيع والإعلام إلىٰ تنظيم يتأسس علىٰ المشاركة والاستمالة وإضفاء الذاتية والتواصل. لقد أبصر بِل الخاصية الاستباقية للثقافة الحداثانية، لكنه لم يرَ أن الأهم هو أن الأمر لا يتعلق بظهور مضامين مُتعيَّة، وإنما ببروز شكل اجتماعي جديد تمثل في عملية الشخصنة، التي لن تتوقف عن اقتحام فضاءات جديدة إلىٰ درجة أنها أصبحت الميزة الأساسية للمجتمعات الحالية والمقبلة، وهي مجتمعات مشخصنة ومتحركة وغير ثابتة. يُعد الفنُّ الحديث أولَ آلية تعرضت للزعزعة والشخصنة، ونموذجًا أوليًا للمجتمع المفتوح، وفي حين خضعت الطليعة لمنطق ساخن أو ثوري ستقوم عملية الشخصنة، التي ستدمج الحياة الاجتماعية والفردية، بنسف الشغف الثوري. ولا بدَّ في مثل هذه الظروف من مراجعة العقيدة السائدة في سنوات الستينيات، أي إن الفن الحديث ليس مقابلًا لعالم الاستهلاك الموجه. إن المنطق العميق للحداثانية، وإن كان ثوريًا، فهو يماثل المنطق الذي يحكم مجتمع ما بعد الحداثة، التشاركي والمائع والنرجسي.

لا تخلو شخصنة الفضاء الفني، التي أنجزها فنانو الطليعة، من أوجه الشبه مع العمل الذي أنجزته حركة طليعية أخرىٰ، نظرية هذه المرة، والمتمثلة في مدرسة التحليل النفسي. لقد عرفت الثقافة في فجر القرن العشرين عملية الشخصنة

نفسها، ودمجت آليات مفتوحة. ومع وجود قاعدة «البوح بكل شيء» والتوليفات الحرة، ومع صمت المحلِّل والتحويل، تحررت العلاقة السريرية (clinique) وولجت إلىٰ فلك الشخصنة المرن. لقد أصبح التحليل النفسي «غير متناهٍ» بشكل يتماهىٰ مع التمثل الحديث للفرد، الذي أصبح هو القيمة النهائية. وحلَّ الاهتمام العائم مكان التشخيص الموجه، ولم يعد هناك ما يمكن استبعاده، وتهاوت هرمية الدلالات، وهناك معنىٰ في كل تمثل بما في ذلك اللامعنىٰ. وكما هو الحال في الفن الحديث، سيتم التعامل مع الجوهري والثانوي علىٰ القدر نفسه من الأهمية، وستصبح كل المواضيع مشروعةً، وسيتم إعادة تدوير جميع الخبائث الإنسانية في بعدها الأنثروبولوجي، وسيتحدث الجميع، وسيتوقف المعنىٰ واللامعنىٰ عن كونهما نقيضين وسيتم ترتيبهما وفقًا لفعل المساواة. يُعد اللاوعي والكبت عناصرَ تشكل الثقافة الحديثة، وهما حاملان يساهمان في الشخصنة وفي تآكل انقسامات تمثلاتنا الأنثروبولوجية، فلم يعد الحلم وزلة اللسان والعُصاب والحرمان والاستيهام ينتمون إلىٰ فضاءات منفصلة، بل توحدت بشكل من الأشكال في إطار «تكوينات اللاوعي» التي تستدعي تأويلًا مرتبطًا بالشخص نفسه وقائمًا علىٰ الصلات الخاصة بالذات. ولا ريب أن كلًّا من الطفل والهمجي والمرأة والمنحرف والمجنون والمصاب بالعصاب يحتفظون بخصوصية، غير أن الحدود تفقد اختلافاتها تحت تأثير إشكالية تعترف بجبروت أركيولوجيا الرغبة والكبت والعملية البدائية. لقد قام التحليل النفسي بشخصنة تمثل الفرد عبر زعزعة الاعتراضات المتصلبة لعلم النفس أو لتصنيف الأمراض (nosographie)، ومن خلال إعادة إدماج مخلفات العقل في الدورة الأنثروبولوجية، وإرخاء معايير الحقيقة وأسسها.

تبرز عملية الشخصنة ذاتها، سواء تعلق الأمر بالطليعة الفنية أو الطليعة التحليلية، وصحيح أنها مصاحبة بعملية متضاربة وهرمية وصلبة تبدي الروابط التي لا تزال تجمع الثقافة المفتوحة بالعالم الانضباطي والسلطوي المحيط بها. فمن جهة، يتحرر فنانو الطليعة مثل كتائب نخبة مُلغين أية تقاليد، ودافعين بالفن من ثورة إلىٰ ثورة. ومن جهة أخرىٰ، يدرج التحليل النفسي ممارساته في طقس صارم يقوم علىٰ المسافة بين المحلِّل والشخص موضوع التحليل. وأكثر من هذا، فإن

التحليل النفسي قد تَمأسس في إطار جمعية دولية يوجد على رأسها معلِّم لا يُنازَع، والذي يفرض الوفاء لفرويد والطاعة الدوغمائية، ويُقصي الخونة والمهرطقين، ويعمل على اكتساب المريدين. وتُعد طلائع الفن والتحليل النفسي تشكيلات توفق بين عالم مُشخصَن وعالم انضباطي. كل شيء يمضي كما لو أن ظهور منطق مفتوح يُتَوجه الفرد المتفرد ما كان ليتم إلا مؤطَّرًا من منطق معاكس يكون هرميًا وإكراهيًا، ولا يزال يسود الفضاء الاجتماعي.

الاستهلاك والمُتعيَّة: نحو مجتمع ما بعد الحداثة

إن المرحلة الكبرىٰ للحداثانية، أي تلك التي شهدت فضائح الطليعة، قد انتهت. لقد فقدت الطليعة الآن فضيلتها المتمثلة في الاستفزاز، فما عاد هناك توتر بين الفنانين المجددين والجمهور؛ لأنه لم يبقَ أحد يدافع عن النظام والتقاليد. لقد قامت جماهير الثقافة بمأسسة التمرد الحداثاني، «ونادرون هم، في الميدان الفني، من يعترضون علىٰ الحرية المطلقة، وعلىٰ التجارب غير المحدودة، وعلىٰ الحساسية مطلقة العنان، وعلىٰ الغريزة التي تأتي أولًا قبل النظام، وعلىٰ الخيال الرافض للنقد وللمنطق» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٦٣). لقد عرف الجمهور، تحت تأثير الاستهلاك الجماهيري، تحولًا جعل من المُتعيَّة، التي كانت مقتصرة علىٰ عدد من الفنانين المناهضين للبورجوازية في مطلع القرن، القيمةَ المركزية لثقافتنا. «إن العقلية الليبرالية السائدة الآن يكْمُن مَثَلُها الأعلىٰ الثقافي في الحركة الحداثانية التي يقود خطَّها الإيديولوجي إلىٰ البحث عن الاندفاع كنمطِ سلوكٍ» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٣٢). وبهذا نكون قد ولجنا إلىٰ الثقافة ما بعد الحداثانية، التي يرىٰ بِل أنها تعبّر عن اللحظة التي لم تعد فيها الطليعة تثير النقمة، وأصبح البحث عن التجديد مشروعًا، وغدت المتعة وتحفيز الحواس قيمًا مهيمنة علىٰ الحياة اليومية. وتبدو ما بعد الحداثانية، بهذا المعنىٰ، كدمقرطة للمُتعيَّة وكتكريس مُعمَّم للجديد، وانتصارًا «للمناهضة الأخلاق ومناهضة المؤسساتية» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٦٣)، ونهاية للطلاق بين قيم الفضاء الفني وقيم الحياة اليومية.

إلا أن ما بعد الحداثانية تعني أيضًا بروز ثقافة متطرفة تدفع «منطق الحداثانية إلىٰ أقصىٰ حدوده» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٦١). لقد أظهرت ما بعد الحداثانية، إبان عقد الستينيات، خصائصها الكبرىٰ المتمثلة في راديكاليتها الثقافية والسياسية ومتعيتها الهائجة، من خلال الثورة الطلابية والثقافة المضادة والإقبال علىٰ الماريجوانا والتحرر الجنسي، ولكن أيضًا من خلال الأفلام والمنشورات الإباحية وتزايد العنف والقسوة في الحفلات. لقد أصبحت الثقافة العادية رديفًا للتحرر والمتعة والجنس. إن الثقافة الجماهيرية المُتعيَّة والمهلوسة ليست ثورية إلا في الظاهر، «فهي في الحقيقة بكل بساطة، امتداد للمُتعيَّة التي سادت في الخمسينيات، ودمقرطة للتفلت الخلقي الذي مارسته بعض شرائح علية المجتمع منذ زمن طويل» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٨٤). وتُعد الستينات بهذا «بدايةً ونهايةً» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٦٤). نهاية للحداثانية؛ لأن سنوات الستينيات كانت التجلي النهائي للهجوم الذي استهدف القيم البيوريتانية والنفعية، وحركة التمرد الثقافي النهائية، وقد كانت حركة جماهيرية هذه المرة. لكن الستينيات كانت أيضًا بداية لثقافة ما بعد حداثية، بمعنىٰ ثقافة دون إبداع وشجاعة حقيقيين، اكتفت بدمقرطة المنطق المتعي، وبتجذير الاتجاه الذي يفضل «الميولات الأكثر انحطاطًا عن تلك الأكثر نبلًا» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١٣٠). لقد كان بوسعنا فهم ذلك، أي إن نفورًا بيوريتانيًا جديدًا هو الذي يحكم الصورة الإشعاعية لما بعد الحداثانية.

وعلىٰ الرغم من هذه المحدودية وهذا الضعف الواضحين، فإن بِل يركز علىٰ الأهم عبر رؤيته للمُتعيَّة وللاستهلاك الدافع لها كنقطة ارتكاز للحداثانية ولما بعد الحداثانية. ومن أجل تمييز المجتمع والفرد الحديثين، وهما نقطة مرجعية أكثر أهمية من الاستهلاك، لا بدَّ من القول إن «ثورة المجتمع الحديث الحقيقية حصلت خلال سنوات العشرينيات عندما شرع الإنتاج الجماهيري واستهلاك كبير للغاية في تحويل حياة الطبقة الوسطىٰ» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٨٤). فعن أي ثورة نتحدث؟ بالنسبة إلىٰ بِل، تكْمُن هذه الثورة في المُتعيَّة وفي ثورة قيمية تجعل وحدة المجتمع البورجوازي في أزمة بشكل بنيوي. غير أنه بإمكاننا أن نتساءل إذا ما كان الفعل التاريخي للاستهلاك تم استصغاره بشكل من الأشكال من طرف

إشكالية شبهته بثورة إيديولوجية تحمل مضامين ثقافية تشكل قطيعة مع ما قبلها. إن ثورة الاستهلاك، التي لن تصل إلىٰ أوجها إلا بُعيد الحرب العالمية الثانية، قد كانت في الحقيقة وفقًا لرأينا أعمق أثرًا. ويتمثل هذا الأثر العميق جدًّا بشكل أساسي في التحقق النهائي للمقصد الذي سعت وراءه المجتمعات الحديثة مدة قرن، وهو التحكم الشامل في المجتمع، ومن جهة أخرىٰ التحرير الآخذ في الكبر للفضاء الخصوصي الذي أصبح متروكًا لخدمة الذات عند الجميع، ولسرعة الموضة، وتعويم المبادئ والأدوار والأوضاع. لقد أدىٰ مجتمع الرفاه، من خلال إغراق الفرد في سباق نحو تحسين مستوىٰ العيش وشرعنة البحث عن تحقيق الذات ومحاصرته بالصور والمعلومات والثقافة، إلىٰ تجزيء أو فصل اجتماعي جذري لا يقارن بذلك الذي سبَّبه التمدرس الإجباري أو التجنيد الإلزامي أو التمدين أو التصنيع في القرن التاسع عشر. لم يؤدِ زمن الاستهلاك إلىٰ إقصاء القيم البروتستانتية وحسب، ولكنه أيضًا ألغىٰ القيمة ووجود الأعراف والتقاليد، وأنتج ثقافة وطنية، بل دولية في حقيقة الأمر، تقوم علىٰ استجداء الحاجات والإعلام، ونزع الفرد من ما هو محلي ومن استقرار الحياة اليومية ومن السكونية القديمة في الزمن التي كانت تطبع العلاقات مع الأشياء ومع الآخرين ومع الجسد والذات. إنها ثورة الحياة اليومية هي التي بدأت في التشكل، من بعد الثورات الاقتصادية والسياسية التي حصلت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومن بعد الثورة الفنية التي حصلت مع مطلع هذا القرن. لقد أصبح الإنسان الحديث الآن منفتحًا علىٰ المستجدات، وقادرًا علىٰ أن يغير نمط حياته دون مقاومة، فلقد صار حركيًا. «إن الاستهلاك الجماهيري يعني بأن الناس قد قبلت بفكرة التغير الاجتماعي والتحول الشخصي في الميدان المهم المتمثل في نمط الحياة» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٧٦). لم تعد الحياة اليومية والفرد، في ظل عوالم الأشياء والدعاية التجارية ووسائل الإعلام، يملكان ثقلًا خاصًا وأصبحا ملحقَيْن من خلال عملية الموضة والتقادم المتسارع. لقد تزامن التحقق النهائي للفرد مع نزع الجوهر عنه وبروز ذرات عائمة ومُجوَّفة بفعل حركة النماذج، والتي أصبحت بفعل ذلك قابلةً لإعادة التدوير باستمرار. وسقط بذلك آخر جدار كان لا يزال خارج دائرة الاختراق البيروقراطي والإدارة العلمية والتقنية للسلوكيات وتحكم السلطات

الحديثة، التي قوضت الأشكال التقليدية للاختلاط الاجتماعي في كل مكان وعملت علىٰ إنتاج وتنظيم ما ينبغي أن تكون عليه حياة الجماعات والأفراد، حتىٰ في ما يخص رغباتهم وحياتهم الحميمية. إن الاستهلاك، باعتباره تحكُّمًا مرنًا وغير ميكانيكي أو شمولي، هو عملية تسير بناءً علىٰ الإغراء، فالأفراد وإن كانوا يتبنون الأشياء والموضات والصيغ الترفيهية التي تقوم منظمات مختصة بإعدادها، فإنهم يفعلون ذلك بمحض إرادتهم، ويقبلون هذا ويرفضون ذاك، ويجمعون بين العناصر المبرمَجة بكل حرية. ولا ينبغي أن تنسينا الإدارة المعممة للحياة اليومية وجهها المُلازم لها، وهو تشكيل فضاء خصوصي مشخصن ومستقل علىٰ نحو متزايد. يندرج زمن الاستهلاك في إطار آلية حديثة واسعة النطاق، وتتمثل في تمكين الفرد من جهة، ومن الضبط الشامل والميكروسكوبي للحياة الاجتماعية من جهة أخرىٰ[1]. يُتوَّج المنطق المتسارع للأشياء وللرسائل في ذروته بتقرير الناس لمصيرهم في حياتهم الخاصة، لكن وبالتزامن مع ذلك، يفقد المجتمع سماكته المستقلة السابقة، التي تصبح تدريجيًا مجالًا للبرمجة البيروقراطية المعممة؛ إذ كلما صارت الحياة اليومية مُصاغةً بشكل دقيق من طرف المصممين والمهندسين كلما زاد نطاق الخيارات المتاحة أمام الأفراد، وهذا هو الأثر المتناقض لعصر الاستهلاك.

وعلىٰ الرغم من كونها حقيقة لا تقبل الجدل، فإن صيغة الاستهلاك الجماهيري لا تخلو من الغموض. لا ريب أن ولوج الجميع إلىٰ السيارة أو التلفاز، وسروال الجينز الأزرق ومشروب الكوكاكولا، والأسفار المتزامنة خلال عطلة نهاية الأسبوع أو شهر أغسطس تمثل تنميطًا للسلوكيات. لكننا ننسىٰ في كثير من الأحيان الوجه المكمل والمعاكس للظاهرة، والمتمثل في تعاظم السمات المفردة وشخصنة الأفراد بشكل لم يسبق له مثيل. إن العرض الاستهلاكي المتنوع يحدُّ من كثرة المرجعيات والنماذج، ويقوِّض الصيغ الإلزامية، ويزيد من حِدَّة الرغبة في أن يكون الإنسان نفسه بشكل كامل وفي

---

(١) وبالشكل نفسه، تلازمت الاستقلالية الشخصية بتنامي دور الدولة الحديثة. يرجىٰ الرجوع إلىٰ:

Gauchet, M. (1980), "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le débat*, n° 3, pp. 16-21.

التمتع بالحياة، ويحول كل إنسان إلىٰ عامل انتقاء وتركيب حر دائم، ويؤدي إلىٰ التمايز بين الناس. كما أنه سبب في تنوع بالغ للسلوكيات والأذواق، تزيد من جِدَّته «الثورة الجنسية» وذوبان الفروق الاجتماعية والأنثروبولوجية المتعلقة بالجنس والعمر. يتجه عصر الاستهلاك إلىٰ التقليل من الفروق القائمة منذ القدم بين الجنسين وبين الأجيال، وذلك لفائدة تمايز فائق، في الوقت الحالي، للسلوكيات الفردية المتحررة من الأدوار والأعراف المتصلبة. وقد يعترض البعض علىٰ هذا بتمرد النساء، و«أزمة الأجيال»، وثقافة موسيقىٰ «الروك» و«البوب»، ومأساة العمرين الثالث والرابع، فكل هذه الإشكالات تدعونا إلىٰ التفكير في زمننا من منظور الإقصاء والهوة الواضحة بين المجموعات. ولا يواجه علماء الاجتماع بالمناسبة أي صعوبة، مدعومين بالإحصائيات، في إبراز هذه الفروق بشكل إمبريقي، لكن يبقىٰ أننا بذلك نخطئ ما هو أهم، وهي عملية «وعاء الذوبان» *(melting pot)* والانمحاء التدريجي للوحدات والهويات الاجتماعية الكبرىٰ، ولا يحصل ذلك لصالح تجانس الناس، وإنما لصالح تنوع ذري غير مسبوق. لقد أصبح مفهوما الذكر والأنثىٰ مشوشين، وخسرا خصائصهما التي كانت محسومة في ما مضىٰ. ولم تعد المثلية الجنسية، المنتشرة الآن، يُنظر إليها كانحراف، فجميع الممارسات الجنسية تقريبًا أصبحت مقبولة وتشكل توليفات جديدة. ومالت سلوكيات الشباب ومن هم دون سن الشباب إلىٰ التقارب خلال بضعة عقود، فقد تعوَّد هؤلاء بسرعة مدهشة علىٰ تقديس فترة الشباب، وعلىٰ التربية المتساهلة والطلاق والملابس المريحة والنهود العارية والألعاب والرياضات، وعلىٰ الأخلاق المُتعيَّة. لا ريب أن الحركات المَطلَبِية الكثيرة التي يحركها المثل الأعلىٰ المتمثل في المساواة، قد أسهمت في خلق هذه الزعزعة، لكن وفرة الأشياء وإثارة الحاجات والقيم المُتعيَّة والمتساهلة التي تنضاف إليها تقنيات منع الحمل، أي عملية الشخصنة اختصارًا، هي التي كانت لها اليد الطولىٰ في ارتخاء المرجعيات الاجتماعية وشرعنة جميع أنماط الحياة، وغزو الهوية الشخصية، والحق المطلق في أن يكون الإنسان نفسه، وشهية الشخصية المنفتحة إلىٰ حدودها النرجسية.

إن الفرد، الذي يعيش في مجتمع يكون فيه حتىٰ الجسد والتوازن الشخصي والوقت الحر تحت إغراء عدد كبير من النماذج، يكون مكرهًا علىٰ الاختيار باستمرار، وعلىٰ أخذ مبادرات، وانتقاد جودة المنتجات، وعلىٰ فحص نفسه واختبارها والبقاء شابًا، والتشاور حول أبسط الأفعال: أي سيارة سوف يشتري، وأي فيلم سيشاهد، وأين يذهب في العطلة، وأي كتاب يقرؤه، وأية حمية يتبع، وأي علاج يأخذ؟ يُرغم الاستهلاك الفرد علىٰ امتلاك زمام أمره ويجعله مسؤولًا، فهو نظام من المشاركة الضرورية علىٰ عكس عبارات الذم والقدح الموجهة ضد مجتمع الفرجة والسلبية. إن التعارض الذي يضعه توفلر (Toffler) في هذا السياق، بين المستهلك الجماهيري السلبي وبين المستهلك الاحترافي المبدع والمستقل، تتجاهل كثيرًا هذه الوظيفة التاريخية للاستهلاك. ومهما بلغت درجة تنميطه، فإن عصر الاستهلاك يظهر كعامل شخصنة ولا يزال، بمعنىٰ كعامل يجعل الأفراد يتحملون المسؤولية، ويُكرههم علىٰ الاختيار وتغيير عناصر نمط حياتهم. ولا ينبغي أن نبالغ في تقييم نطاق تأثير الظواهر الراهنة، التي تتعلق بتدبير الناس لشؤونهم الخاصة بشكل مباشر، فالتحسيس بالمسؤولية والمشاركة إنما يواصلان فعلهما لكن تبعًا لآلية مشخصنة بشكل أكبر. وليس من الحكمة أن نؤكد في ظل مثل هذه الظروف، علىٰ أن الحدود بين الإنتاج والاستهلاك تنمحي، فأسلوب «افعل ذلك بنفسك» *(do-it-yourself)*، والبيع بالطقم *(ventes en kit)*، ومجموعات المساعدة الذاتية، والرعاية الذاتية (self-care)، لا تمثل «نهاية وشيكة» لتوسع السوق وللتخصص ولنظم التوزيع الكبرىٰ، فهي لا تقوم إلا بشخصنة منطق الاستهلاك إلىٰ أقصىٰ حد. إن أعمال الصيانة والتصليح، والصحة، والاستشارات -حتىٰ هي- يتم استهلاكها الآن ولكن في إطار الخدمة الذاتية (self-service). ليس هناك مجال للتوهم، فمنطق السوق والتخصص وبَرَقْرَطة المهام (bureaucratisation des tâches) لن يتوقفوا عن كسب مساحات جديدة، وإن كنّا نرىٰ بالموازاة تناميًا لجزر من التدخل الإبداعي والتعاون والتبادل. وفضلًا عن هذا، وإن تعلق الأمر بمستوىٰ آخر، لا يمكن الاتفاق مع بِل عندما يرىٰ في الاستهلاك عاملًا يشجع بامتياز علىٰ الإباحية الجديدة الجامحة والمندفعة. فلا يمكن اختزال مجتمع الاستهلاك في إثارة الحاجات والمُتعيَّة؛ إذ إنه أيضًا

وثيق الصلة بانتشار المعلومات وثقافة الإعلام الجماهيري والاهتمام التواصلي. إننا نستهلك وبجرعات عالية الأخبار والبرامج الصحية والتاريخية أو التقنية، وبرامج الموسيقىٰ الكلاسيكية أو «البوب»، وبرامج النصائح للسياحة، وبرامج الطبخ والدعم النفسي، وبرامج الاعترافات الخصوصية، والأفلام. يشكل تضخم الرسائل والثقافة والتواصل وتسارعها جزءًا لا يتجزأ من مجتمع الاستهلاك كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ وفرة السلع. هناك إذن المُتعيَّة من جهة، والإعلام من جهة أخرىٰ. المجتمع الاستهلاكي هو بشكل أساسي نسق من الانفتاح واليقظة، وأداة تعليمية مرنة وموجزة بلا شك، لكنها دائمة. إنه لا يعني فقط الاستمتاع بالحياة، ولكن أيضًا مواكبة الأحداث، والاهتمام بالصحة كما يشهد علىٰ ذلك الهوس المتنامي بمشاكل الصحة وتزايد الطلب علىٰ المستشفيات، وانتشار الكتب التعليمية المبسطة والمجلات الإعلامية، ونجاح المهرجانات، وأعداد السياح الحاملين لآلات التصوير اليدوية في المتاحف وبين أنقاض البنايات التاريخية. إذا كان الاستهلاك يستبعد الثقافة البيوريتانية والسلطوية، فإنه لا يفعل ذلك لفائدة ثقافة غير عقلانية واندفاعية، وإنما يبرز نوعًا جديدًا من التنشئة الاجتماعية «العقلانية» للذات، ولا يتم ذلك بكل تأكيد من خلال المضامين المختارة التي تبقىٰ بشكل واسع خاضعة للتقلبات غير المتوقعة للشخصيات، ولكن عبر واجب الاستعلام المغري، وتدبير الذات والتوقع وإعادة التشكل وإخضاع الحياة الخاصة لقاعدة الصيانة والاختبار. يعزل عصر الاستهلاك الأفراد اجتماعيًا، لكنه بالمقابل يبني روابط اجتماعية جديدة بينهم من خلال منطق الحاجات والإعلام، لكن هذه الروابط تبقىٰ متحركة ودون مضامين ثقيلة. وتُخرج عملية الشخصنة إلىٰ الوجود فردًا مسؤولًا وعلىٰ اطلاع ويوجِّه نفسه باستمرار.

هذا الإشعار بالمسؤولية (responsabilisation) هو من نوع جديد يمكننا وصفه بالنرجسي، ويكون مصحوبًا من جهة بافتقاد الاهتمام بالشأن العام، ومن جهة أخرىٰ بارتخاء الشخصية وزعزعتها. والإشارات التي تدل علىٰ ذلك كثيرة: العلاقات بين الأفراد أصبحت أقل توترًا، تقديس ما هو طبيعي، الزيجات الحرة، ارتفاع حالات الطلاق، تسارع في وتيرة تغيير الأذواق، القيم والتطلعات، الأخلاق المتسامحة والمتساهلة، ثم أيضًا شيوع الأمراض النفسية مثل التوتر

والكآبة. فمن كل أربعة أفراد هناك فرد واحد سيعاني من اكتئاب عميق خلال حياته، وهناك ألماني من كل خمسة يعالَج من اضطرابات نفسية، وألماني من كل أربعة يعاني من اضطرابات النوم. وبناء علىٰ هذا فمن الخطأ أن نرىٰ في الفرد إنسانًا ذا بُعْدٍ واحد، وإن تم ذلك تحت يافطة خصخصة عائمة. تعني النرجسية الجديدة نزع الوحدة عن الشخصية وتشظيها، ويتمثل قانونها في الوجود المشترك السلمي بين المتناقضات. فكلما تم غزو الوجود مع مرور الوقت من قِبل الأشياء والرسائل والرمامات النفسية والرياضية كلما تحلل الفرد إلىٰ خليط غير متجانس وتوليفة متعددة الأشكال، وهي صورة ما بعد الحداثانية ذاتها. يتصرف الفرد النرجسي ببرودة في ما يخص طريقة عيشه وسلوكياته، متحررًا من الشعور بالذنب علىٰ المستوىٰ الأخلاقي، لكنه يكون عرضة للقلق، فهو يعيش مهمومًا دائمًا بتدبير حالته الصحية ويعرض حياته للخطر علىٰ الطرق السريعة أو في الجبال؛ ويكون علىٰ اطلاع وقد تلقىٰ تكوينه في فضاء علمي، لكنه يبقىٰ قابلًا للاختراق ولو سطحيًا من الباطنية (esotérisme) والباراسيكولوجيا، والوسطاء والمعلّمين الروحيين. يتعامل بتساهل مع المعرفة والإيديولوجيات، وبالموازاة يكون ناشدًا للكمال عندما يتعلق الأمر بالأنشطة الرياضية وأعمال الصيانة والإصلاح. ويكون حساسًا تجاه المجهود والمعايير الصارمة والإكراهية، لكنه يبحث عنها من تلقاء نفسه في حميات خفض الوزن وفي بعض الممارسات الرياضية ورحلات المشي علىٰ الأقدام، وفي العزلات الصوفية والدينية. يتجنب الخوض في مسألة الموت، ويكون متحفظًا في علاقاته العامة. إنه يصرخ ويتقيأ ويبكي ويسب في علاجاته النفسية الجديدة. ويعيش بشكل عائم، ويتأثر بنماذج الموضة العالمية، ويتعلم لغات هامشية متداولة علىٰ نطاق ضيق، ويستهلك منتجات محلية، ويتبع بعض التقاليد الدينية أو الشعبية. تتعلق الشخصنة النرجسية إذن بتجزؤ الأنا إلىٰ قطع متباينة، وبظهور فرد خاضع لأنساق منطقية متعددة علىٰ شاكلة التجاورات المجزأة عند فناني «البوب» أو التركيبات المسطحة والعشوائية عند أدامي (Adami).

إن الاستهلاك بنية مفتوحة وديناميكية، فهو يحرر الفرد من علاقات التبعية الاجتماعية ويسرع حركات الاستيعاب والرفض، وينتج أفرادًا عائمين وحركيين، ويُعَولم أنماط الحياة مع السماح بالحد الأقصىٰ من التفرد للناس. وتُعد حداثانية

الاستهلاك، التي تحكمها عملية الشخصنة، موازيةً بذلك للطليعة الفنية أو للتحليل النفسي، ويشتركون جميعًا في معارضة الحداثانية السائدة في باقي الفضاءات. وهذه هي الحداثانية، أي لحظة تاريخية معقدة تنبني حول منطقين متناقضين: الأول متصلب وأحادي الشكل وإكراهي، والآخر مرن واختياري ومُغرٍ. لقد تميز المنطق الانضباطي والهرمي بالخصائص التالية: يسير نظام الإنتاج وفقًا لبنية بيروقراطية صارمة تستند إلىٰ مبادئ التنظيم العلمي للعمل (نشر كتاب مبادئ الإدارة العلمية الذي ألفه تيلور عام ١٩١١)؛ يسعىٰ الفضاء السياسي إلىٰ التركيز والوحدة الوطنية، وتُعد الثورة والصراع الطبقي عناصر أساسية فيه؛ تُشيد القيم بالادخار والعمل والمجهود؛ تتصف التربية بكونها سلطوية وتطبيعية؛ يتميز الفرد نفسه بكونه طوعيًا وموجهًا بقيمه الذاتية. لكن ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية عصر الاستهلاك، برزت أنساق جديدة علىٰ السطح تحكمها عملية مغايرة تتميز بكونها مرنة ومتعددة ومشخصنة. ويمكننا القول بهذا المعنىٰ إن المرحلة الحديثة من تاريخ مجتمعاتنا قد اتصفت بالوجود المشترك لمنطقَيْن متضادَيْن، مع أفضلية واضحة للنظام الانضباطي والسلطوي إلىٰ غاية الخمسينيات والستينيات. أما المجتمع ما بعد الحداثي فهو المجتمع الذي انقلب فيه هذا التنظيم القائم علىٰ السيطرة، في الوقت الذي اتجهت فيه المجتمعات الغربية أكثر فأكثر نحو رفض البنىٰ المنمطة وتعميم الأنساق المشخصنة المستندة إلىٰ الإغراء والاختيار والتواصل والإعلام واللامركزية والمشاركة. ولا يُعد عصر ما بعد الحداثة بذلك أبدًا هو الزمن المَرَضي اللبيدي والنزوي للحداثانية، بل نعتقد العكس. إن الزمن ما بعد الحداثي هو المرحلة الباردة ومنزوعة الأوهام من الحداثانية، واتجاهٌ نحو أنسنة علىٰ المقاس للمجتمع، وتطويرٌ لبنىٰ سائلة تصاغ وفقًا للفرد ورغباته، وتحييدٌ للصراعات الطبقية، وتبدُّدٌ للمخيال الثوري، وتنامٍ للامبالاة، ونزعٌ نرجسي للجوهر، وإعادة استثمار بارد للماضي. إن ما بعد الحداثانية تعني العملية واللحظة التاريخية التي وقع فيها عكس الاتجاه هذا لصالح عملية الشخصنة. وهي العملية التي لم تتوقف عن اقتحام فضاءات جديدة، ولقد اقتحمت بالفعل مجالات التربية والتعليم والتسلية والرياضة والموضة والعلاقات الإنسانية والجنسية والإعلام والأوقات والعمل. وهذا الفضاء الأخير هو أكثر المجالات تمنعًا علىٰ

هذه العملية الجارية. وإن توجهًا معاكسًا موازيًا هو الذي دفع بِل إلىٰ الحديث عن مجتمع ما بعد الصناعة، بمعنىٰ مجتمع لم يعد قائمًا علىٰ الإنتاج المتسلسل للسلع الصناعية وعلىٰ طبقة العمال، وإنما علىٰ أولوية المعرفة النظرية في التنمية التقنية والاقتصادية وعلىٰ قطاع الخدمات (الإعلام، الصحة، الأنشطة الثقافية والترفيهية . . .) وعلىٰ طبقة متخصصة من «المهنيين والتقنيين». إن المجتمع ما بعد الصناعي والمجتمع ما بعد الحداثي هما نمطان لا يغطي أحدهما عن الآخر، وإن كانا يصفان حركات تحول تاريخية متزامنة؛ **فالأول** يركز علىٰ البنية السوسيومهنية الجديدة وعلىٰ الوجه الجديد للاقتصاد الذي يتمثل قلبه في المعرفة، أما **الثاني**، كما نعرفه، فلا يقتصر علىٰ الحقل الثقافي كما يفعل بِل، وإنما يشدد علىٰ العكس من ذلك علىٰ آثار نمطٍ جديد من التنشئة الاجتماعية وتمدد هذا النمط، وعلىٰ عملية الشخصنة التي تعبر تقريبًا كل مناحي مجتمعاتنا.

وبعيدًا عن كونه يشكل قطيعة مع الحداثانية، فإن عصر ما بعد الحداثة يعرف عن نفسه من خلال إطالة أمد أحد الاتجاهات المكونة للحداثانية وتعميمه، ويتعلق الأمر بعملية الشخصنة، وعبر الحد التدريجي من اتجاهها الآخر المتمثل في العملية الانضباطية. ولهذا لا يسعنا القبول بالإشكاليات التي ظهرت مؤخرًا، والتي تحاول باسم الغموض والتشبيه[1] أو باسم نزع المشروعية عن السرديات الكبرىٰ[2] أن تفكر في الحاضر باعتباره لحظة جديدة كليًّا في التاريخ. عندما نقتصر علىٰ المدىٰ الزمني القصير ونحجب الرؤية عن الحقل التاريخي، فإننا نضخم من حجم القطيعة ما بعد الحداثية ونغفل عن كونها إنما تواصِل، وإن بوسائل أخرىٰ، إنجاز المجتمعات الحديثة الديمقراطية والفردانية منذ قرن. وكما أن الحداثانية الفنية قد ظهرت كتجلٍّ للمساواة والحرية، فإن مجتمع ما بعد الحداثة يواصِل، من خلال جعل عملية الشخصنة نمطًا سائدًا، تحقيق المعاني المركزية للعالم الحديث. ويواصل كل من عالم الأشياء والإعلام والمُتعيَّة استكمال السعي إلىٰ تحقيق «المساواة في شروط الحياة»، وتحسين مستوىٰ

(1) Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris.

(2) Lyotard, J.-Fr. (1979), *La condition post-moderne*, Editions de Minuit, Paris.

العيش، وتثقيف الجماهير، وإن كان ذلك لا يتجاوز أدنىٰ قاسم مشترك، وتمكين النساء والأقليات الجنسية، وتوحيد الأعمار مع ضرورة البقاء في سنِّ الشباب، وجعل الإبداع في متناول الجميع، وإعلام جميع الأفراد، وجعل أكثر الكتب مبيعًا وتلك التي نالت جائزة نوبل علىٰ قدم المساواة، وتنظر إلىٰ الأحداث والفتوحات التكنولوجية والمنحنيات الاقتصادية بالطريقة نفسها. لا تتوقف الاختلافات التراتبية في الأهمية عن التراجع لفائدة حكم المساواة غير المكترث لهذه الاختلافات. لا يُعد تبدل الإشارات ونظام المظاهر إلا المحطة النهائية في مستقبل المجتمعات الديمقراطية. والشيء نفسه ينطبق علىٰ المعرفة ما بعد الحداثية وقواعدها المتناثرة. يثبت «الاعتراف بتنوع أشكال الألعاب اللغوية»[1]، علىٰ المستوىٰ المعرفي، منطق الشخصنة ويعمل علىٰ دمقرطة الحقيقة ونزع النمطية عنها، وعلىٰ تسوية الخطابات من خلال تصفية قيمة التوافق الكوني ووضع قاعدة «الضربات» المؤقتة كمبدأ. ويمثل تفكك السرديات الكبرىٰ وسيلة للمساواة ولتمكين الفرد الذي تحرر الآن من إرهاب الأنساق المتضخمة ومن وحدانية الحقيقة، والذي أصبح بذلك محكومًا عليه بعدم الاستقرار التجريبي لـ «العقود المؤقتة»، في علاقة وثيقة الصلة بالزعزعة والتخصيص النرجسي. تُعد إدانة إمبريالية الحقيقة وجهًا نموذجيًا لما بعد الحداثانية، فعملية الشخصنة تقوم بتذويب آخر تصلُّبٍ ومرتفع، وتعمل علىٰ إفراز تسامح بارد عبر التأكيد علىٰ الحق في الاختلاف والخصوصيات والتعددية في فضاء المعرفة المتحررة من أي سلطة عليا وأي مرجعية واقعية. لقد تم إلحاق نظام الحقيقة الخطي والتوجيهي بنظام الفرضيات وكوكبة الخطابات المصغرة العائمة. وتقوم العملية المرنة ذاتها بتحرير الأعراف ومضاعفة أعداد الجماعات المطلبية، ونزع النمطية عن الموضة والسلوكيات، وتنظيم النرجسية وإسالة الحقيقة. لا تُعد عملية المعرفة ما بعد الحداثية، وتباين الخطابات وتناثرها، والنظريات العائمة إلا تجلياتٍ للقلقلة العامة السائلة والجمعية التي تخرجنا من العصر الانضباطي والتي، عبر ذلك، تعمّق منطق الإنسان المغلق *(homo clausus)* الغربي. وتبرز إبداعية اللحظة ما بعد

---

(1) Ibid., p. 107.

الحداثية فقط في إطار هذه الاستمرارية الديمقراطية والفردانية الواسعة، وتتمثل في غلبة الفردي علىٰ الكوني، والنفسي علىٰ الإيديولوجي، والتواصل علىٰ التسييس، والتنوع علىٰ التجانس، والمتساهل علىٰ الإكراهي.

لقد قال توكفيل إن المجتمعات الديمقراطية تبدي «حبًّا أكثر اتقادًا وأكثر ديمومة تجاه المساواة منه تجاه الحرية»[1]. ومن حقنا أن نتساءل إذا ما كانت عملية الشخصنة قد غيرت عميقًا من هذه الأولوية. لا ريب أن مطلب المساواة لا يزال قائمًا، غير أن هناك مطلبًا أكثر أهمية وأكثر إلحاحية، وهو الحرية الفردية. لقد أدت عملية الشخصنة إلىٰ سيل من المطالبات بالحرية، والتي ظهرت في كل المجالات، في الحياة الجنسية والأسرية (جنس وفق الطلب، تربية ليبرالية، نمط حياة متحرر من إنجاب الأولاد)، وفي اللباس والرقص، وفي الأنشطة الجسدية والفنية (رياضة حرة، ارتجال، تعبير حر)، وفي التواصل والتعليم (إذاعات حرة، عمل مستقل)، وفي الشغف بوسائل الترفيه وتزايد الوقت الحر، وفي العلاجات الجديدة التي تهدف إلىٰ تحرير الأنا. وحتىٰ وإن كانت مطالب الجماعات لا تزال يُعبر عنها من خلال المثل العليا المتمثلة في العدالة والمساواة والاعتراف الاجتماعي، فإنها تجد تجاوبًا جماهيريًا حقيقيًا بالأساس بسبب الرغبة في العيش بحرية أكبر. إننا نتسامح الآن مع التفاوتات الاجتماعية أكثر مما نتسامح مع المحظورات التي تمس الفضاء الخصوصي، ونقبل تقريبًا بسلطة التقنوقراط، ونضفي الشرعية علىٰ النخب الحاكمة والمعرفية لكننا نقاوم تقنين الرغبة والأعراف. إن عكس الاتجاه لصالح عملية الشخصنة قد دفع بالرغبة في التحرر الشخصي إلىٰ أوجها، وأدت إلىٰ قلب الأولوية في التطلعات، وأصبح المثل الأعلىٰ المتمثل في الاستقلالية الفردية الرابحَ الأكبر في زمن ما بعد الحداثة.

لقد أصاب بِل عندما أكد علىٰ المكانة المركزية التي تحتلها المُتعيَّة في الثقافة الحديثة، لكنه لم يبصر التحولات التي طرأت علىٰ هذه القيمة منذ الستينيات. فمن بعد مرحلة ظافرة كانت النشوة فيها أمرًا أساسيًا وكان النجاح

---

(1) Tocqueville, A. (1951), *Œuvres complètes,* Gallimard, Paris, Tome I, Vol. II, p. 101-104.

يكْمُن في التسابق وراء الأشياء، دخلنا في مرحلة أُزيلت فيها الأوهام ومرحلة ما بعد مادية أصبحت فيها جودة الحياة أهمَّ من النتائج الكمية. إن المُتعيَّة ذاتها قد تَشَخصنت وتحولت إلىٰ نرجسية نفسية. وتُعد سنوات الستينيات بهذا الخصوص سنواتٍ مفصلية. فهي من جهة، وكما يقول بِل، قد استكملت المنطق المُتعيّ من خلال المعارضة الشرسة للبيوريتانية وللسلطة وللعمل المغترب، وإشاعة ثقافة جنسية وإباحية جماهيرية، وانتشار المخدرات. ولكن من جهة أخرىٰ، قد أبرزت هذه العشرية إلىٰ الواجهة المُثُلَ العليا الباردة، وهي القيم التي ستفرض نفسها كأولوية من بعد سنوات الاحتجاج: انتقاد الشره الاستهلاكي، انتقاد الحياة الحضرية والمنمطة، انتقاد القيم العدوانية والذكورية، التحويل النفسي للنضال، إدماج التحليل الذاتي والأنا في النقد الاجتماعي، الرغبة في «تغيير الحياة» من خلال تحويل العلاقات مع الذات ومع الآخرين مباشرة. إن الاستمتاع غير المحدود والخلاعة وتفلُّت الحواس ليسوا الصورة ولا المستقبل المحتمل لمجتمعاتنا، فالحماسة للمخدرات قد خفتت و«الرغبة» لم تعد موضة، وقد حلَّت طقوس التنمية الروحية والنفسية والرياضية مكان الثقافة المضادة، وحلَّ الشعور *(feeling)* مكان التصنيف *(standing)*، وأصبحت «الحياة البسيطة» أهمَّ من الشغف بالامتلاك، كما أن الطب البديل القائم علىٰ التأمل والأعشاب ومراقبة الجسد والإيقاعات البيولوجية الخاصة يبرز المسافة التي تفصلنا عن المُتعيَّة الساخنة. تتجه ما بعد الحداثانية إلىٰ التأكيد علىٰ التوازن والسلم البشري والعودة إلىٰ الذات، وإن كان صحيحًا أنها تتعايش مع حركات صلبة ومتطرفة (المخدرات، الإرهاب، الإباحية، الشذوذ). وتتميز ما بعد الحداثانية بكونها توفيقية، باردة وصلبة في الوقت نفسه، حارة وفارغة، نفسية ومتطرفة، وهنا أيضًا يكون التعايش بين المتناقضات هو السمة التي تميز عصرنا، وليس الثقافة السائبة *hipdrug-rock*. لقد تجاوزنا العصر البطولي للمُتعيَّة، فلا صفحات عرض الخدمات الجنسية وطلبها، ولا أهمية أعداد القارئين للمجلات الجنسية، ولا الدعاية المفتوحة التي تتمتع بها معظم «الانحرافات» هي كافية من أجل إثبات الفكرة القائلة بالتزايد المتسارع للمُتعيَّة. هناك إشارات أقل وضوحًا تشهد بالفعل علىٰ تحول بارز تعرفه قيمة الاستمتاع، ففي الولايات المتحدة الأمريكية توجد جماعات من الذكور

يدافعون عن حقهم في أن يكونوا عاجزين، أما علم الجنس الذي بالكاد تم توشيحه بوسام الاستحقاق العلمي فقد أصبح متهمًا بكونه توجيهيًا أو حتىٰ إرهابيًا بسبب إلزامية التمتع التي يدعو إليها، كما أن هناك نساء ورجالًا أعادوا اكتشاف فضيلة الصمت والعزلة، وفضيلة السلم الداخلي والزهد عند المجتمعات الرهبانية والأشرامات أو الأديرة اللامية. إن الاستمتاع، وكما هو الشأن بالنسبة إلىٰ باقي القيم، ليس بمعزل عن عملية اللامبالاة. إنه يفرغ من مضمونه التخريبي وتتآكل جنباته وتسقط سَطْوَتُه، فهو يدخل في دورة الأنسنة بسبب الخطاب التقني المتضخم الذي تدثر به في المجلات المتخصصة. يطالب الناس الآن بالجنس بالقدر نفسه الذي يطالبون ببناء العلاقة، وهناك الآن بالموازاة طلب شبقي وطلب تواصلي، ويتداخل الانحراف مع التأمل ويتعايشان بسلاسة ودون تناقض. لم يعد الاستمتاع، بسبب اتساع رقعة انتشار أنماط الحياة، إلا قيمة نسبية تضاهي التواصل والسلم الداخلي والصحة أو التأمل. لقد أزاحت ما بعد الحداثانية الحمولة التخريبية للقيم الحداثانية، وإن الاصطفائية التي تقوم بها الثقافة هي التي تحكم.

لا شيء أغرب في هذا الزمن الكوكبي من ما نسميه «عودة المقدس»؛ إذ تلقىٰ الفلسفات والديانات الشرقية (زِن، الطاوية، البوذية) والباطنية والتقاليد الأوروبية (القبالا، الفيثاغورية، الثيوصوفيا، الخيمياء) نجاحًا، كما أن هناك إقبالًا كثيفًا علىٰ دراسة التلمود والتوراة في المدارس الدينية اليهودية، وتكاثرًا للطوائف. لا شك أن الأمر يتعلق هنا بظاهرة ما بعد حداثية للغاية في قطيعة معلنة مع عصر الأنوار ومع تقديس العقل والتقدُّم. هل هي أزمة الحداثانية التي اعتراها الشك في نفسها، وعجزت عن حل الإشكالات الأساسية للوجود وعن احترام تنوع الثقافات وعن جلب السلام والرفاهية للجميع؟ هل هو انبعاث للمكبوت الغربي في اللحظة التي لم يعد عند هذا الأخير أي معنىٰ يقدمه؟ هل يتعلق الأمر بمقاومة من الأفراد والجماعات أمام تنميط الكوكب؟ أم هو بديل عن الهلع من الحركة عبر إعادة القيمة للماضي[1]؟ فلنعترف أننا غير مقتنعين بهذا

(1) Gaudibert, P. (1981), *Du culturel au sacré*, Casterman.

النوع من التحليلات. ينبغي قبل كل شيء أن نعيد مسألة الافتتان بالأشكال المتعددة للقداسة إلىٰ مكانها الصحيح. تؤدي عملية الشخصنة إلىٰ هجران غير مسبوق للفضاء المقدس؛ إذ إن الفردانية المعاصرة لا تتوقف عن تقويض أسس الإلهي: ففي فرنسا عام ١٩٦٧، أعلن ٨١% من الشباب البالغين من العمر ما بين ١٥ و٣٠ عامًا أنهم يؤمنون بالإله، لكنهم لم يكونوا إلا ٦٢% عام ١٩٧٩، في حين أعلن ٤٥,٥% فقط من الطلاب الجامعيين إيمانهم بالإله. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن عملية الشخصنة تجتاح الدين نفسه: نظل مؤمنين لكن إيماننا يكون علىٰ المقاس، فنبقي علىٰ هذه العقيدة ونقصي الأخرىٰ، ونخلط الأناجيل مع القرآن أو البوذية. لقد تطوعت الروحانيات لتلائم عصر السوق الممتاز والخدمة الذاتية، واجتاح الدوران والزعزعة مجال المقدس كما فعل مع مجال العمل والموضة: قد يمضي الواحد أوقاتًا كمسيحي، وبضعة أشهر كبوذي، وبضع سنوات كمريد للإله كريشنا أو المهراجا جي. لا يأتي التجدد الروحي من غياب تراجيدي للمعنىٰ، ولا يُعد ذلك فعل مقاومةٍ للسيطرة التقنوقراطية، بل إنه ثمرة للفردانية ما بعد الحداثية عبر إعادة إنتاج منطقها العائم. لا يمكن الفصل بين جاذبية الديني والنزع النرجسي للجوهر عن الفرد المرن والباحث عن ذاته دون إرشادات أو يقينيات، حتىٰ لو تعلق الأمر بقوة العلم، فهذه الجاذبية لا تختلف عن باقي الإعجابات الزائلة لكنها قوية، بهذه التقنية أو تلك في مجال العلاقات أو الحمية أو الرياضة. سواء تعلق الأمر بالحاجة لإيجاد الذات أو إلغاء أنفسنا كذوات، وبتحفيز العلاقات بين الأشخاص أو التأمل الشخصي، وبالتسامح الأقصىٰ والهشاشة القادرين علىٰ القبول بالفروض الأكثر قوة، فإن التصوف الجديد يساهم في التشييء المشخصن للمعنىٰ والحقيقة والنرجسية النفسية، أيًا تكن الإشارة إلىٰ المطلق الذي يتضمنه. إن انبعاث الروحانيات والباطنيات من كل نوع، وبعيدًا عن كونه أمرًا متناقضًا مع المنطق الرئيس الذي يحكم عصرنا، لا يفضي إلا إلىٰ تكميل هذا المنطق، عبر توسيع نطاق الخيارات والممكنات أمام الحياة الخصوصية، ومن خلال إتاحة «كوكتيل» فرداني من المعنىٰ الملائم لعملية الشخصنة.

طليعة مُجهدة

يُعد إجهاد الطليعة تجليًا فنيًا لما بعد الحداثة، فهي تراوح مكانها بسبب التكرار وتعوِّض الإبداع بالمزايدة الخالصة والبسيطة. لقد أطلقت سنوات الستينيات صافرة انطلاق ما بعد الحداثانية، وعلىٰ الرغم من الإثارة التي عرفتها هذه السنوات فهي «لم تنجز أي ثورة علىٰ مستوىٰ الشكل الجمالي مهما كانت صغيرة» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١٣٢)، باستثناء بضعة تجديدات أُدخلت علىٰ الرواية. أما في باقي المجالات، فقد بقي الفن يقلد ابتكارات الماضي، مع إضافة العنف والقسوة والصخب. يرىٰ بِل أن الفن إذن قد فَقَدَ أي مقياس وينكر قطعيًا الحدود بين الفن والحياة، ويرفض المسافة التي تفصل بين المشاهد والحدث، بحثًا عن التأثير الآني (حركة، عروض متفاعلة مع الجمهور، مسرح الحياة). تروم سنوات الستينيات «إيجاد الجذور البدائية للاندفاع» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١٥٠)؛ هناك حساسية غير عقلانية تمضي في حرية وتطلب دائمًا مزيدًا من الأحاسيس والصدام والعواطف علىٰ شاكلة فن الجسد وحفلات نيتش الطقوسية. ويرفض الفنانون الانضباط الذي تفرضه المهنة، ويعانقون المثل العليا المتمثلة في «الطبيعي» والعفوية، ويمارسون ارتجالًا متسارعًا (Ginsberg, Kerouac). لقد اتخذ الأدب من الجنون والقمامة والانحطاط الأخلاقي والجنسي موضوعاته المفضلة (Burroughs, Guyotat, Selby, Mailer): «الحساسية الجديدة هي انتقام للحواس من الروح» (بِل، ١٩٧٩، ص. ١٣٩). لقد خُففت كل القيود لصالح حرية معربدة وفاحشة، ومن أجل تمجيد غريزي للشخصية. ولا تعدو ما بعد الحداثانية أن تكون اسمًا آخر من أجل التعبير عن الانحطاط الأخلاقي والجمالي لعصرنا. هذه الفكرة ليست جديدة ألبتة، فقد سبق وأن كتب ريد (Read) في الخمسينيات أن «أعمال الشباب ليست إلا انعكاسًا متأخرًا لانفجارات قديمة بثلاثين أو أربعين سنة».

إن القول بأن الطليعة قد أصبحت عقيمة منذ عام ١٩٣٠ هو يقينًا حكم مُغالٍ ومرفوض، ومن السهل الاعتراض عليه بفضل الكثير من المبدعين والحركات الغنية علىٰ مستوىٰ الابتكارات. لكن مهما يكن هذا الكلام مبالغًا فيه، فإنه يطرح، وخصوصًا في أيامنا هذه، إشكالًا سوسيولوجيًا وجماليًا حقيقيًا. فقد

أصبحت الأعمال التي تحدث قطيعة مع ما سبقها نادرة أكثر فأكثر، وأصبح الانطباع بأن العمل مكرر أقوىٰ من الانطباع برؤية أعمال جديدة، وصارت التغييرات رتيبة، ولم نعد نشعر بالإحساس أننا نعيش مرحلة ثورية. لقد تزامن هذا النزوع نحو تراجع معدل إبداع الطلائع مع الصعوبة حتىٰ علىٰ مستوىٰ التموضع كطليعة: «لقد تم تجاوز موضة الـ "ismes"[(١)] الآن» (بل، ١٩٧٩، ص. ١١٣)، ولم تعد البيانات الصاخبة لبداية القرن والاستفزازات الكبرىٰ تلائم ذوق العصر. لا يعني إجهاد الطليعة أن الفنَّ قد مات أو أن الخيال قد فارق الفنانين، وإنما أن الأعمال الفنية الجيدة قد تنقلت، بحيث إنها لم تعد تبحث عن إبداع خطابات تشكل قطيعة، وأصبحت أكثر «ذاتية» وترقيعية أو هَوَسية، وتخلت عن البحث الخالص عن الجديد. لقد أصبحت الطليعة تدور في فراغ علىٰ شاكلة الخطابات الثورية الصلبة أو الإرهاب السياسي، ولا تزال التجارب جارية لكن النتائج ضعيفة ومتشابهة أو غير جوهرية، ويتم تخطي الحدود بشكل محتشم للغاية. إن الفنَّ يشهد مرحلة تراجعه. لم تعد الثورة المستمرة تجد نموذجها في الفن، علىٰ الرغم من بعض التصريحات التي لا طائل يرجىٰ من ورائها. وتكفي مشاهدة بعض الأفلام «التجريبية» للاقتناع بذلك. إننا وإن كنا نخرج من الدائرة التجارية ومن السرد-التمثيل، لكن ذلك لا يتم إلا للسقوط في اللااستمرارية من أجل اللااستمرارية، وفي اللقطات المتتابعة كإجراء وليس كبحث. لقد قام ستروب (Straub) بتصوير الطريق الرتيبة نفسها بتلهفٍ، وسبق أن صور وارول (Warhol) رجلًا غارقًا في النوم لمدة ست ساعات ونصف، وصور بناء "Empire State Building" طوال ثماني ساعات، وتبلغ مدة الفيلم بذلك امتداد الزمن الحقيقي. لقد أطلقنا اسم «السينما الجاهزة» علىٰ هذه الأعمال، لكن بادرة دوشون (Duchamp)، ومع الفارق، كان لها رهان كبير هو تقويض مفهوم العمل الفني والحرفة والإحساس الفني. إن إعادة عملية المِبوَلة بعد ستين سنة، مع مدة أطول وفكاهة أقل، هي علامة علىٰ الارتباك وتجريد الطليعة من الجوهر. في الحقيقة، هناك قدر أكبر من التجريب والمفاجأة والشجاعة في جهاز الاستماع (walkman)

---

(١) يقصد الكاتب بذلك المدارس الفنية [المترجم].

وفي ألعاب الفيديو والطائرات الشراعية والأفلام التجارية ذات الجمهور العريض، مقارنة بجميع أفلام الطليعة وكل الأعمال التفكيكية للسرد والخطاب. لم يعد الفن في حالة ما بعد الحداثة حاملًا ثوريًا، فقد خسر مكانته الريادية، مرهقًا نفسه في تطرفية نمطية. لقد نال الإرهاق من الأبطال هنا في الفن كما في غيره من المجالات.

في هذه اللحظة بالذات، سيعرف مفهوم «ما بعد الحداثانية» رواجًا كبيرًا في الجانب الآخر من الأطلسي، ورواجًا متناميًا داخل أوروبا. ولا بدَّ من إدراك هذا المفهوم هنا من جهة كنَقْدٍ موجه ضد الهوس بالتجديد والثورة بأي ثمن، ومن جهة أخرىٰ كردٍّ اعتبار لمكبوتات الحداثانية: التقاليد والبعد المحلي والتزيين. ويتعلق الأمر بداية عند المهندسين المعماريين والآن لدىٰ الرسامين، بمهاجمة مفهوم الطليعة مع كل ما يحويه هذا المفهوم من نخبوية وإرهاب وتشدُّد. وفي حين كانت الحداثانية محتكرة، فإن «ما بعد الحداثانية هي احتوائية إلىٰ درجة أنها تدمج خصومها عندما يكون ذلك مبررًا»[١]. نتحدث عن ما بعد الحداثانية بمعنىٰ أن الأمر لم يعد يتعلق بخلق أسلوب جديد، وإنما بإدماج جميع الأساليب بما في ذلك الأساليب الأكثر حداثة. إننا نقلب الصفحة، فالتقاليد قد أصبحت مصدرًا حيًّا للإلهام تمامًا كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الجديد، ويبرز الفنُّ الحديث بمجمله كتقليد من ضمن تقاليد أخرىٰ. ويترتب عن ذلك أن القيم التي كانت محظورة إلىٰ غاية اليوم قد صارت تحل في الواجهة في اعتراض كامل مع راديكالية الحداثانية. ولقد أصبحت الانتقائية، وعدم تجانس الأساليب داخل العمل الفني نفسه، والجوانب الزخرفية والاستعارية والمرحة والمحلية، والذاكرة التاريخية أكثر أهمية. لقد تمردت ما بعد الحداثانية علىٰ الأحادية البُعدية في الفن الحديث، وتدعو بترحاب إلىٰ أعمال خيالية وغير مكترثة وهجينة. و«تشهد المباني الأكثر تمثيلية لما بعد الحداثانية علىٰ ازدواجية واضحة جدًّا وعلىٰ فصام متعمد»[٢]. لا ريب أن النزعة الإحيائية لما بعد الحداثانية ليست بمعزل عن الافتتان العام بما

(1) Jencks, C. (1979), Le langage de l'architecture post-moderne, Denoël, p. 7.

(2) Ibid., p. 6.

ينتمي إلىٰ الماضي، غير أن التنظير الصريح بهذا الشأن يبيِّن أنه لا يمكن اختزال دلالة هذه النزعة في الحنين إلىٰ الماضي.

إن الرهان هو خلاف ذلك، فما بعد الحداثانية لا تهدف إلىٰ تقويض الأشكال الحديثة ولا إلىٰ بعث الماضي من جديد، وإنما ترمي إلىٰ التعايش السلمي بين الأساليب والتخفيف من حِدَّة التعارض بين التقاليد والحداثة، وإرخاء التناقض بين ما هو محلي وما هو دولي، وزعزعة الالتزام تجاه التصوير أو التجريد. إنها تهدف بإيجاز إلىٰ استرخاء الفضاء الفني بالموازاة مع مجتمع لم تعد الإيديولوجيات الصلبة تستهوي فيه أحدًا، وحيث المؤسسات تسير بشكل اختياري وتشاركي، وحيث تختلط الأدوار والهويات، وحيث الفرد أصبح عائمًا ومتسامحًا. إن من المغرق في الاختزالية أن نرىٰ في ما بعد الحداثانية وجهًا للاستراتيجية الدائمة للرأسمال الجشِع بالتسويق السريع، أو حتىٰ صورة «للعدمية السلبية» كما كتب أحد النقاد المعاصرين. إذ إن ما بعد الحداثانية هي تَجلٍّ لعملية الشخصنة التي، ولكونها لا تلائم جميع أشكال الإقصاء والتوجيهية، تعوض سلطة الإكراهات المحددة سلفًا بالاختيار الحر، وتعوض تصلب «الخط الدقيق» بالكوكتيل الخيالي. وتكْمُن أهمية ما بعد الحداثانية في كونها قد أبرزت أن الفنَّ الحديث، رغم كونه سباقًا إلىٰ نظام الأنساق المنطقية المفتوحة، لا يزال رهينًا بحقبة توجيهية بسبب القيم الطليعية التي لا يمكن استكمالها إلا في المستقبل. لقد كان الفنُّ الحديث تشكُّلًا توافقيًا، وكائنًا «متناقضًا» يتألف من «الإرهاب» المستقبلي والشخصنة المرنة. لكن ما بعد الحداثانية تطمح إلىٰ حَلحلة هذا التناقض عبر تحرير الفن من إطاره الانضباطي الطليعي، ومن خلال إقامة أعمال تحكمها عملية الشخصنة حصرًا. وتخضع ما بعد الحداثانية بذلك للقدَر ذاته كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ مجتمعاتنا المفتوحة وما بعد الثورية، والتي تهدف باستمرار إلىٰ زيادة إمكانات الفرد علىٰ الاختيار والتركيب. وبفضل تعويض الإقصاء بالاحتواء وشرعنة جميع الأساليب التي تعود إلىٰ كل العصور، لم تعد الحرية الإبداعية مطالبة بالخضوع للأسلوب الدولي، وتتزايد مصادر إلهامها وألعابها التركيبية باستمرار. «إن الانتقائية هي التوجه الطبيعي لثقافة حرة في

اختياراتها»[1]. لقد كان الفنُّ في بداية القرن ثوريًا في حين كان المجتمع محافظًا، ولقد انقلب هذا الوضع تدريجيًا مع تآكل الطليعة والاضطرابات التي عرفها المجتمع والتي تمخضت عن عملية الشخصنة. أما في أيامنا، فإن المجتمع والأعراف وحتىٰ الفرد يتحركون بسرعة أكبر وبشكل أكثر عمقًا مقارنة بالطليعة. إن ما بعد الحداثانية هي محاولة لبعث دينامية في الفن عبر جعله أكثر مرونة، والتقليل من قواعد اشتغاله علىٰ شاكلة مجتمع سبق وأن صار مرنًا وخياريًا ومقللًا من حالات الإبعاد. تظهر ما بعد الحداثانية، عبر دعوتها إلىٰ إعادة استثمار الموروث الثقافي وإلىٰ توفيقية إيجابية[2]، كتغيير واضح في القيم والمنظور. غير أن هذه القطيعة تبقىٰ، وعلىٰ مستويات عديدة، جليَّة أكثر من كونها حقيقية. فمن جهة، يحتاج المشروع ما بعد الحداثاني إلىٰ أن يستعير من الحداثانية جوهرها المتمثل في القطيعة، فالقطع مع الحداثانية لا يمكن أن يحصل إلا عبر التأكيد علىٰ إضافة جديدة، وهي إعادة إدماج الماضي في هذا السياق، وهذا يتفق تمامًا مع المنطق الحداثاني. لا ينبغي زرع الأوهام، فتقديس الجديد لم ولن يلغىٰ، بل أصبح في أقصىٰ الحالات باردًا وأقل حِدَّة. ومن جهة أخرىٰ، إذا كان أثر

(1) Jencks, C. (1979), Le langage de l'architecture post-moderne, Denoël, p. 128.

(٢) من الغريب أن العملية العكسية هي التي تبدو مترصدة بالمستقبل الفلسفي. لقد كانت الستينيات وبداية السبعينيات سنوات طليعية، فقد كانت التوفيقية هي القاعدة التي تحكم اللحظة، وكان الهدف هو تحطيم الحدود وتفكيك الحقول والمفاهيم، وبناء جسور بين المجالات المعزولة والنظريات المتناقضة. وتبنىٰ المفهوم استراتيجية الانفتاح والزعزعة: الماركسية الفرويدية، الماركسية البنيوية، الفرويدية البنيوية، مناهضة الطب النفسي، التحليل الفصامي، الاقتصاد الليبيدي، إلخ. إن الفلسفة ترفض الانغلاق وتتبنىٰ أسلوب الرُّحَّل. يبدو أن هذه المرحلة غير المتجانسة والثورية تترك مكانها لمرحلة حيث المجالات تعيد التأكيد علىٰ خصوصيتها، وحيث الفلسفة تعيد بناء حدودها وتكتسب من جديد عذريتها التي فُقدت للحظة بسبب الاتصال بالعلوم الإنسانية. إن ما بعد الحداثانية الفنية هي توفيقية وفكاهية، في حين أن «ما بعد الحداثانية الفكرية» صارمة ومتشددة، وترتاب من التشويشات ولا تجد نموذجها في الفن أو في الانفصامات المشتهية كما في «سنوات الجنون». لقد رجعت بطاقات الهوية من جديد. تصالحت ما بعد الحداثانية الفنية مع المتحف، وكذلك الشأن بالنسبة إلىٰ ما بعد الحداثانية الفلسفية، لكن مقابل ثمن هو إقصاء التاريخ وما هو اجتماعي اللذان أُبعدا من جديد إلىٰ الساحة الإمبريقية. إن العودة القوية للفكر المتمحور حول الكائن وألعاب الميتافيزيقا، ليس إعادة إنتاج لفكر سابق، وإنما التجلي الفلسفي للعصر النرجسي.

الحداثانية هو الإدماج المستمر لذوات ومواد وترتيبات جديدة، وبالتالي نزع التسامي عن الفضاء الفني ودمقرطته، فإن ما بعد الحداثانية لم تخطُ إلا خطوة إضافية في هذه الطريق. ويعمل الفنُّ الآن علىٰ إدماج كل المتحف الخيالي، ويشرعن الذاكرة، ويتعامل مع الماضي والحاضر علىٰ قدم المساواة، ويضمن التعايش بين جميع الأساليب دون تناقض. تواصل ما بعد الحداثانية، وهي وفيَّة في هذا للحداثانية، التعريف عن نفسها من خلال عملية الانفتاح وتوسيع الحدود. تتخلىٰ ما بعد الحداثانية، عبر إعلانها التموضع بعيدًا عن التقديس الطليعي للجديد، عن آخر مثل أعلىٰ ثوري، وتتنازل عن الوجه النخبوي للحداثانية، وتروم الالتحاق بأذواق الجمهور مع إرضاء المبدعين في الوقت ذاته. ويصبح الفنُّ مفرغًا من مقصده الثوري ومن صورته الهرمية تمشيًا مع استراتيجية الموازاة. لا تعدُ ما بعد الحداثانية أن تكون قطيعة سطحية، فهي تُتم إعادة التدوير الديمقراطي للفن، وتواصل العمل الهادف إلىٰ امتصاص المسافة الفنية، وتدفع بعملية شخصنة العمل الفني المفتوح إلىٰ أقصىٰ الحدود، من خلال ابتلاع كل الأساليب، والسماح بالبناءات الأكثر اختلافًا، وزعزعة تعريف الفن الحديث.

لا تزال الحركة ما بعد الحداثانية تندرج في إطار المستقبل الديمقراطي والفرداني للفن. لقد أعلن رسامو الموجة الجديدة المتمثلة في «التصوير الحر» علىٰ أنهم ضد الطليعة، ورفضوا كما يقولون الدخولَ في لعبة التسابق نحو الجديد، وطالبوا بحقهم في أن يكونوا أنفسهم، أي سوقيين وسطحيين ودون موهبة، وحقهم في التعبير بحرية عبر الاستفادة من جميع المصادر دون أن يكترثوا بأن يأتوا بجديد (الرسم الرديء). لقد حلت العبارة ما بعد الحداثية والنرجسية «يجب لزامًا أن نكون أنفسنا» مكان عبارة «يجب لزامًا أن نكون حديثين»، وذلك في انتقائية متراخية. ليس هناك مطمع آخر يرجىٰ غير فن لا يدعي شيئًا، دون تسامٍ ولا بحث، ويكون حرًّا وعفويًا، علىٰ هيئة المجتمع النرجسي وغير المبالي. إن دمقرطة الأعمال الفنية وشخصنتهما يجدان أوجهما في فردانية عائمة ورخيصة، ويتوقف الفن والموضة والإشهار عن التميز بشكل جذري مستعملين بالقدر الكبير نفسه أثر اللحظة أو التناقض: الجديد هو تحديدًا ما لا يرغب في أن يُعَد جديدًا،

ولكي يُعد عمل ما جديدًا يجب أن يسخر من الجديد. هذه الواجهة الترويجية لما بعد الحداثانية هي محاولة للقيام بسبق يظهر غياب الحدث نفسه، ولتحويل الاعتراف الجزئي بعدم التجديد إلىٰ شيء جديد. تؤكد ما بعد الحداثانية هنا علىٰ الفراغ والتكرار، وتخلق شبه حدث، وتتبع آليات الإشهار حيث يكفي التأكيد التعاطفي علىٰ العلامة التجارية من أجل تعيين واقع لا يضاهىٰ. لا تُعد العملية «العابرة للطليعة» (trans-avant-garde) أو التصوير الحر نوعًا من «العدمية السلبية» فهو لا يقوم بتاتًا علىٰ النفي، بل إن عملية نزع الجوهر هي التي تهيمن تدريجيًا علىٰ الفن من خلال خلط غير مبالٍ، وعبر استيعاب سريع وفارغ للمشروع. يبقىٰ الفن علىٰ غرار الإيديولوجيات الكبرىٰ، سواء كان مدفوعًا من الطليعة أو التيار العابر للطليعة، محكومًا بمنطق الفراغ نفسه ومنطق الموضة والتسويق.

في الوقت الذي انصاع الفن الرسمي لعملية الشخصنة والدمقرطة، لا يتوقف تطلع الأفراد إلىٰ الإبداع الفني عن التنامي في الوقت ذاته؛ إذ لا تعني ما بعد الحداثانية تراجع الطليعة وحسب، وإنما أيضًا بالموازاة تناثرًا وتزايدًا للأمكنة والإرادات الفنية. فهناك تكاثر لمجموعات المسرح الهاوي، ولمجموعات موسيقىٰ «الروك» أو «البوب»، وشغف بالصورة والفيديو، وولوع بالرقص وبحرف الفن والصناعة التقليدية، وبتعلم آلة موسيقية، وبالكتابة. إن هذا النهم لا يضاهيه إلا الشغف بالرياضة والأسفار. ويشعر الجميع تقريبًا برغبة في التعبير الفني، ونلج بذلك حقيقة إلىٰ نظام مشخصن للثقافة. لقد كانت الحداثانية مرحلة إبداع ثوري لفنانين شكلوا قطيعة مع الماضي، لكن ما بعد الحداثانية هي مرحلة تعبير حر مفتوح أمام الجميع. لقد أصبحت المرحلة التي كنَّا نطمح فيها إلىٰ تمكين الجماهير من الولوج إلىٰ استهلاك الأعمال الثقافية الكبرىٰ متجاوزةً بفضل دمقرطة عفوية وحقيقية للممارسات الفنية واكبتها بالموازاة الشخصية النرجسية المتلهفة إلىٰ التعبير عن الذات وإلىٰ الإبداع، وإن كان ذلك بشكل بارد، وإن كانت أيضًا الأذواق تتأرجح بحسب الفصول، من العزف علىٰ البيانو إلىٰ الرسم فوق الحرير، ومن الرقص الحديث إلىٰ العزف بآلة مزج الأصوات الموسيقية. لا ريب أن هذه الثقافة الجماهيرية قد كانت ممكنة بفضل عملية الشخصنة، التي أتاحت أوقاتًا للفراغ وفضلت التعبير وثمنت الإبداع. لكن الغريب يبقىٰ بشكل من الأشكال أن

الطليعة قد ساهمت في هذه الثقافة من خلال تجريبها دون كلل ولا ملل لموادَّ وتركيبات جديدة، وعبر التقليل من أهمية الحرفة لصالح الخيال والفكرة. لقد قام الفن الحديث بتذويب المعايير الجمالية إلىٰ حد جعل ظهور حقل فني مفتوح علىٰ جميع المستويات وأمام كل أشكال التعبير أمرًا ممكنًا. ولقد يسرت الطليعة التجارب والخطوات الفنية الصادرة عن الجميع، وأزاحت عنهم الشعور بالذنب، وحفرت التَّلَم[1] الذي أتاح إمكانية انبثاق تعبير فني جماهيري.

أزمة الديمقراطية

إذا كانت الحداثانية الفنية لم تعد تربك النظام الاجتماعي، فهذا لا ينطبق علىٰ الثقافة الجماهيرية القائمة علىٰ المُتعيَّة، والتي دخلت في صراع مفتوح علىٰ نحو متزايد مع النظام التقنوقتصادي. إن المُتعيَّة هي النقيض الثقافي للرأسمالية: «من جهة، تفرض هيئة أصحاب الأعمال علىٰ الفرد أن يكدح كثيرًا، وأن يقبل بإرجاء المكافآت والإشباع إلىٰ ما بعد، أي في عبارة واحدة أن يصير آلية داخل التنظيم. ومن جهة أخرىٰ، تشجع الهيئة علىٰ الاستمتاع والاسترخاء والإهمال. يجب أن نكون أصحاب ضمائر حية بالنهار وماجنين بالليل» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٨١). إن هذه التباينات، وليس التناقضات المتعلقة بنمط الإنتاج، هي التي تفسر الأزمات المتكررة التي عرفتها الرأسمالية. ويقف بِل، من خلال التركيز علىٰ التباين الموجود بين النظام الاقتصادي الهرمي والنفعي وبين النظام المُتعيِّ، علىٰ تناقض جوهري نعيشه جميعًا كل يوم. وأكثر من هذا، لا يبدو هذا التوتر قابلًا للتخفيف، علىٰ الأقل في مستقبل منظور، مهما توسعت الآليات المرنة للشخصنة وتعددت. ويواجه النظام البارد هنا محدوديته الموضوعية، فالعمل يكون دائمًا ملزمًا، ونظامه يبقىٰ متصلبًا وغير شخصي وسلطويًا بالمقارنة مع أنشطة الترفيه. كلما كان هنالك مزيد من الوقت الحر والشخصنة، كلما سيبدو العمل مضجرًا وفارغًا من المعنىٰ، كأنه وقت مختلَس من الوقت المخصص للحياة الخصوصية للأنا الحرة. ولن تكفي كل المبادرات مثل أوقات العمل المتحركة والعمل من

(١) الشق الذي يحدثه المحراث في الأرض [المترجم].

المنزل وإثراء العمل لتغيير السمة الأساسية التي تميز عصرنا، وهي أن العمل مُكرِه ومتكرر ورتيب، ويقف عثرة أمام رغبة غير محدودة في تحقيق الذات وفي الحرية والترفيه، وهذا بخلاف التفاؤل الذي يبديه المؤمنون بـ «الموجة الثالثة». سيظل التعايش بين المتناقضات ونزع الوحدة عن الوجود هي السمات التي تميزنا.

إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار، فإنه لا يتأتىٰ الفصل بين الاقتصاد والثقافة دون بعض المصاعب؛ إذ تغطي مثل هذه النظرية علىٰ التنظيم الحقيقي للثقافة، وتخفي الوظائف «الإنتاجية» للمُتعيَّة وديناميـة الرأسمالية، وتبسط كثيرًا طبيعة التناقضات الثقافية. وتكمن إحدىٰ الظواهر البارزة في أن الثقافة حاليًا تخضع للمعايير الإدارية الحاكمة علىٰ مستوىٰ «البنية التحتية»، فالمنتجات الثقافية يتم تصنيعها، وتخضع لمعايير الفعالية والربحية، وتعرف الحملات الإشهارية والتسويقية نفسها. وبالموازاة، لا يمكن عزل النظام التقنوقتصادي عن الترويج للحاجات، وبالتالي عن المُتعيَّة والموضة والعلاقات العامة ودراسات الحوافز والجماليات الصناعية. لقد أدمج الإنتاج في عمله القيم الثقافية للحداثانية، في حين أتاح تفجر الحاجات للرأسمالية، خلال «الثلاثين سنة المجيدة» وما تلاها، إمكانية الخروج من أزماتها الدورية الناتجة عن الإفراط في الإنتاج. كيف يمكن القول في ظل هذه الأوضاع إن المُتعيَّة تمثل نقيضًا للرأسمالية عندما يكون جليًّا أنها شرط يضمن سيرها وتوسعها؟ لا قدرة علىٰ إنعاش الاقتصاد ولا نمو ممكن علىٰ المدىٰ البعيد من دون طلب استهلاكي قوي. كيف يمكن الإبقاء علىٰ الفكرة المتمثلة في الثقافة المعادية للقانون عندما يتضح أن الاستهلاك هو تحديدًا الأداة المرنة التي من خلالها يُدمج الأفراد في الحياة الاجتماعية، والوسيلة التي تعمل علىٰ تحييد الصراع الطبقي والقضاء علىٰ الأفق الثوري؟ ليس هناك تناقض بسيط وأحادي البعد، فالمُتعيَّة تنتج صراعات وتحل أخرىٰ. وإذا أتاح كل من الاستهلاك والمُتعيَّة إمكانية القضاء علىٰ الطابع الراديكالي للصراعات الطبقية، فقد تم ذلك مقابل ثمن هو تعميم الأزمة الذاتية. لا يترتب التناقض في مجتمعاتنا عن الفجوة بين الثقافة والاقتصاد وحسب، وإنما أيضًا عن عملية الشخصنة نفسها، بمعنىٰ عملية منهجية من التذرية (atomisation) والفردنة النرجسية. فكلما أصبح

المجتمع أكثر أنسنة كلما توسعت دائرة الإحساس بأننا مجهولون، وكلما كان هناك قدر أكبر من الحِلم والتسامح، وكلما تزايد فقدان الثقة في الذات. وكلما عشنا إلىٰ أعمار متقدمة كلما خشينا أن نتقدم في السن أكثر، وكلما عملنا أقل ورغبنا في العمل أقل، وكلما تحررت الأعراف أكثر وشاع الإحساس بالفراغ. وكلما تمأسس التواصل والحوار بشكل أكبر كلما أحسَّ الأفراد بالعزلة أكثر وافتقدوا الصحبة. وكلما تنامت الرفاهية كلما شاعت الكآبة. يؤدي عصر الاستهلاك إلىٰ انغلاق اجتماعي (désocialisation) عام، متعدد الأشكال، وغير مرئي ومصغر. وتفقد اللامعيارية (anomie) معالمها، ويتحرر الإقصاء، الذي أصبح علىٰ المقاس، من النظام الانضباطي.

يرىٰ بِل (١٩٧٩) أن هنالك ما هو أخطر، وهو أن المُتعيَّة تتسبب في أزمة روحية يمكن أن تُفضي إلىٰ تقويض المؤسسات الليبرالية. إذ تؤدي المُتعيَّة لزامًا إلىٰ فقدان المواطنة، وإلىٰ التمركز حول الذات واللامبالاة بالمصلحة العامة، وإلىٰ غياب الثقة في المستقبل وتراجع مشروعية المؤسسات. إن عصر الاستهلاك، من خلال تثمين البحث عن تحقيق الذات فقط، يقوض المدنية والشجاعة والإرادة (بِل، ١٩٧٩)، فلا يعود بذلك يمنح قيمة عليًا ولا سببًا للأمل. لقد خسرت الرأسمالية الأمريكية مشروعيتها التقليدية القائمة علىٰ التقديس البروتستانتي للعمل، وتبدو بذلك عاجزة عن تقديم منظومة دوافع وتبريرٍ يحتاجها كل مجتمع ومن دونها تنهار حيوية أي أمَّة. لا ريب أن هناك عوامل أخرىٰ قد لعبت دورها في ذلك؛ إذ إن مشكلة العنصرية وجيوب الفقر التي تعيش في قلب الوفرة، وحرب الفيتنام، والثقافة المضادة قد ساهمت جميعها في أزمة الثقة الأمريكية هذه. لكن المُتعيَّة، التي ينضاف إليها الانكماش الاقتصادي، تخلق حالةً من الإحباط في كل مكان يصعب علىٰ النظام التخفيف من حِدَّتها، مما قد يشجع الحلول المتطرفة والإرهابية والتسبب في انهيار الديمقراطيات. تُفضي الأزمة الثقافية إلىٰ اللااستقرار السياسي، و«في مثل هذه الظروف، تنهار المؤسسات التقليدية والآليات الديمقراطية للمجتمع، ويتصاعد السخط اللاعقلاني مع الرغبة في ظهور إنسان سماوي سينقذ الوضع» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٥٨). إن فعلًا سياسيًا يجتهد في تقييد الرغبات غير المحدودة، وفي إعادة التوازن بين

الفضاء الخصوصي والفضاء العمومي، وإعادة فرض إكراهات قانونية مثل منع البذاءة والإباحية والانحرافات، هو وحده القادر علىٰ إعادة ضخ المشروعية للمؤسسات الديمقراطية: «يمكن أن تستند المشروعية إلىٰ قيم الليبرالية السياسية إذا انفصلت عن المُتعيَّة البورجوازية» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٦٠). وتُقترَح السياسة المحافظة الجديدة والنظام الأخلاقي كأدوية لمعالجة مرض شيخوخة الرأسمالية!

لا تسمح الخصخصة المستفحلة للأفراد، والتباين بين التطلعات والمنح الحقيقية، وفقدان الوعي المدني بتشخيص الوضع علىٰ أنه «خليط من المتفجرات علىٰ شفا الانفجار»، ولا بالتكهن بتراجع الديمقراطيات. ألا ينبغي أن نرىٰ في ذلك علىٰ النقيض إشارات علىٰ استحكام جماهيري للمشروعية الديمقراطية؟ إن خفوت الاهتمام بالسياسة، الذي لا يمكن عزله عن تقدم عملية الشخصنة، لا يجب أن يخفي وَجْهَه المكمل، وهو زوال تمزقات الزمن الثوري، والتنازل عن الرؤىٰ التمردية العنيفة. يمكن أن يكون التوافق بشأن قواعد اللعبة الديمقراطية ليِّنًا، لكنه يبقىٰ شاملًا للجميع. فهل هي أزمة مشروعية؟ لا نعتقد ذلك، فلم يعد هنالك حزب واحد يرفض قاعدة التنافس السلمي علىٰ السلطة، ولم يسبق للديمقراطية أن اشتغلت دون وجود عدو داخلي معلَن (باستثناء المجموعات الإرهابية الأقلية التي لا يتبعها أحد) كما تشتغل الآن، ولم يسبق لها أن تأكدت من ضرورة مؤسساتها التعددية كما تأكدت الآن، ولم يسبق أن كانت بهذا القدر من التناغم مع الأعراف كما هي الآن، ومع صفات فرد رُوض علىٰ الاختيار الدائم، ويشعر بالحساسية من السلطويةِ والعنف، ويعيش متسامحًا ومتلهفًا للتغيير المتكرر لكن دون مخاطر كبرىٰ. «إننا نمنح قدرًا كبيرًا من الأهمية للقوانين، وقليلًا من الأهمية للأعراف»، هكذا كتب توكفيل ملاحظًا أن الحفاظ علىٰ الديمقراطية في أمريكا قام بشكل أساسي علىٰ الأعراف. إن هذا لا يزال صحيحًا في أيامنا، حيث لا تتوانىٰ عملية الشخصنة عن تعزيز الطلب علىٰ الحرية وعلىٰ الاختيار والتعددية، وعن صياغة فرد مرتاح لديه سعة صدر ويقبل بالاختلافات. كلما تنامت النرجسية كلما انتصرت الشرعية الديمقراطية، ولو في شكلها البارد. إذ توجد علاقة قرابة وثيقة جدًّا بين الأنظمة الديمقراطية، بتعدديتها الحزبية وانتخاباتها والحق في المعارضة والمعلومة الذي تكفله، وبين مجتمع الخدمة

الذاتية المُشخصَن، والتجريب والحرية التوفيقية. لا يصبح تعلُّق المواطنين بالديمقراطية أقل عمقًا وإن لم يستعملوا حقَّهم السياسي، ولو تراجعت النضالية وتحول الشأن السياسي إلىٰ شيء مذهل. وحتىٰ وإن ذاب الأفراد في الفضاء الخصوصي، فلا يجب أن نقرأ ذلك بسرعة كبيرة علىٰ أنهم ما عادوا يكترثون إلىٰ طبيعة النظام السياسي؛ إذ لا يتناقض الاستياء السياسي والإيديولوجي مع سيرورة ضبابية وغامضة للأنظمة الديمقراطية لكنها تبقىٰ حقيقية. ولا تعني اللامبالاة الخالصة عدم الاكتراث بالديمقراطية، بل تعني الاستياء العاطفي من المرجعيات الإيديولوجية الكبرىٰ، وعدم الاهتمام بالانتخابات، وتتفيه الشأن السياسي بشكل يبعث علىٰ الدهشة، وتحويله إلىٰ شيء «مرح» لكن داخل حلبة الديمقراطية نفسها. فهؤلاء الذين يحصرون اهتمامهم علىٰ البعد الخصوصي من حياتهم، يظلون هم أنفسهم متعلقين بالسير الديمقراطي لمجتمعاتهم من خلال روابط نسجتها عملية الشخصنة. تسير اللامبالاة الخالصة والتعايش ما بعد الحداثي بين المتناقضات معًا. فنحن لا نصوت لكننا نتشبث بالحق في التصويت، ولا نهتم بالبرامج السياسية لكننا نطالب بوجود الأحزاب، ولا نقرأ الصحف ولا الكتب لكننا نتشبث بحرية التعبير. كيف يمكن تصور عكس هذا في عصر التواصل، والاختيارات الهائلة، والاستهلاك المعمم؟ تجتهد عملية الشخصنة في شرعنة الديمقراطية كعامل مساعد علىٰ تثمين الحرية والتعددية في كل مكان. ومهما يبلغ عدم اهتمامه بالشأن السياسي، فإن الإنسان السيكولوجي *(homo psychologicus)* لا يكون غير مبالٍ بالديمقراطية، ويظل إنسانًا ديمقراطيًا *(homo democraticus)* في تطلعاته العميقة، وهو أفضل حارس للديمقراطية. لا ريب أن شرعنة الديمقراطية لم يعد مصحوبًا بالانخراط الإيديولوجي، ولكن هنا تكمن قوتها، فلقد تركت الشرعنة الإيديولوجية المعاصرة للعصر الانضباطي مكانها لتوافق وجودي ومتسامح، وأصبحت الديمقراطية طبيعة ثانية وبيئة ومناخًا. إن تراجع الاهتمام بالشأن السياسي الذي نشهده يتلازم بقبول صامت وضبابي وغير سياسي للفضاء الديمقراطي. يشعر بِل بالقلق إزاء مستقبل الأنظمة في أوروبا الغربية، لكن ماذا نرىٰ؟ إن النظام البرلماني في إيطاليا باقٍ وإن كان يقف علىٰ توازن هشٍّ، وذلك علىٰ الرغم من الأحداث الإرهابية المذهلة؛ ولم يسفر انتصار الاشتراكيين في

فرنسا علىٰ أي مواجهة بين الطبقات، ويمضي الوضع منذئذ دون أي اصطدام أو توتر خاص. وعلىٰ الرغم من أزمة اقتصادية وعشرات الملايين من العاطلين عن العمل، لا تعاني أوروبا بتاتًا من صراعات اجتماعية أو سياسية عنيفة. كيف يمكن تفسير هذا الواقع دون أن نأخذ بعين الاعتبار أداء عملية الشخصنة، والفرد البارد والمتسامح الذي أفرزته هذه العملية، والشرعية الصماء ولكن الفعالة التي يمنحها الجميع للنظام الديمقراطي؟

يبقىٰ أن نتحدث عن التناقضات المتعلقة بالمساواة. إذا رجعنا إلىٰ بِل فإنه يمكن فهم الأزمة الاقتصادية التي تمر منها المجتمعات الغربية جزئيًا من خلال المُتعيَّة التي تؤدي إلىٰ ارتفاع الأجور بشكل دائم، ولكن أيضًا من خلال مطلب المساواة الذي يقود إلىٰ تزايد النفقات الاجتماعية للدولة والتي لا يمكن بتاتًا تغطيتها بزيادة مكافئة علىٰ مستوىٰ الإنتاجية. إن الدولة، التي أصبحت لاعبًا مركزيًا في ضبط المجتمع بالنظر إلىٰ وظائفها الموسعة، صارت مجبرةً منذ الحرب العالمية الثانية علىٰ نحو متزايد علىٰ إرضاء الغايات العمومية علىٰ حساب القطاع الخاص، وعلىٰ الاستجابة لمطالب يتم طرحها كحقوق جماعية وليس علىٰ أنها حقوق فردية كما من قبل. يُعد المجتمع ما بعد الصناعي «مجتمعًا جماعاتيًا»[1]. إننا نعيش «ثورة للمطالب»، فجميع فئات المجتمع تطرح الآن مطالبَ بشأن حقوق خاصة باسم المجموعة وليس باسم الفرد. إنها «ثورة أصحاب الحقوق الجدد» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٤٢)، التي تقوم علىٰ المثل الأعلىٰ المتمثل في المساواة، والذي يؤدي إلىٰ زيادة كبيرة في الإنفاق الاجتماعي للدولة (الصحة، التعليم، المعونات الاجتماعية، البيئة، إلخ). لكن هذا الازدياد علىٰ مستوىٰ المطالب يتزامن مع توجه ما بعد صناعي نحو الهيمنة المتنامية للخدمات، وهي القطاعات التي تعرف أقل نسبة علىٰ مستوىٰ نمو الإنتاجية. «يكبح ابتلاع الخدمات لنصيب متزايد من اليد العاملة بالضرورة الإنتاجية والنمو الإجماليين، وهذا التحويل لليد العاملة يُصاحَب بارتفاع مهول في تكلفة الخدمات سواء كانت خاصة

---

(1) Bell, D. (1976), *Vers la société post-industrielle*, Editions Robert Laffont, Paris, p. 203 et pp. 417-418.

أم عمومية»[1]. ويؤدي تزايد أهمية الأنشطة الخدمية علىٰ حساب القطاعات الأخرىٰ، والارتفاع المتواصل لتكاليفها، والإنفاق الاجتماعي لدولة الرعاية إلىٰ تضخم بنيوي يرجع إلىٰ اختلال علىٰ مستوىٰ الإنتاجية. تساهم المُتعيَّة كما هو الشأن تمامًا بالنسبة إلىٰ المساواة، بشهيتيهما المغاليتين، في تفاقم أزمة «عميقة ومستمرة»؛ إذ «يملك المجتمع الديمقراطي مطالبَ ليس بوسع القدرة الإنتاجية للمجتمع إرضاؤها» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٤٥).

لا يسعنا في هذه المقالة أن نتحدث، وإن بشكل سريع، عن طبيعة الأزمة الاقتصادية وعن دولة الرفاهية *(Welfare State)*. لكن لنؤكد فقط علىٰ التناقض الذي يقود تفكيرًا موجهًا بتصميم إلىٰ مواجهة الماركسية إلىٰ استعارة إحدىٰ ميزاتها الخاصة في آخر المطاف؛ لأن الرأسمالية تُحلَّل من جديد وفقًا لتناقضات موضوعية (مع أن مكْمَن التناقض حاليًا هو الثقافة ولم يعد نمط الإنتاج)، وقوانين تقريبًا حتمية ستؤدي بالضرورة إلىٰ فقدان الولايات المتحدة لهيمنتها العالمية والعيش في نهاية القرن مثل «صاحب ريع متقدم في السن» (بِل، ١٩٧٩، ص. ٢٢٣). لا ريب أن هناك بقية من أوراق لم تلعب بعدُ، ولكن الإجراءات اللازمة من أجل انتشال دولة الرعاية الاجتماعية من أزمتها الإنفاقية تتعارض كثيرًا مع الثقافة المُتعيَّة وثقافة المساواة، مما يجيز لنا «أن نتساءل إذا ما كان المجتمع ما بعد الصناعي سيتمكن من حل هذه الأزمة في يوم من الأيام»[2]. في الواقع، يُضفي بِل، من خلال فصله بين المُتعيَّة والاقتصاد، طابعًا سكونيًا علىٰ تناقضات الرأسمالية، ويمنع علىٰ نفسه النظر في مرونة الأنظمة الديمقراطية، وفي الابتكار وإعادة التشكل عبر التاريخ. أن تكون هناك توترات بين المساواة والفعالية فهذا أمر غاية في الوضوح، لكن هذا لا يكفي من أجل الاستدلال بوجود تناقض بين هذه الأنظمة. ما الذي نقصده تحديدًا بالمناسبة عندما نتحدث عن «التناقض» أو «الانفصال بين الأنظمة»؟ لا سبيل إلىٰ رفع الالتباس، فهذه الصيغة تحيل أحيانًا إلىٰ أزمة بنيوية تمر منها منظومة في طريقها إلىٰ تدهور حتمي، وأحيانًا

---

(1) Ibid., p. 200.

(2) Bell, D. (1976), *Vers la société post-industrielle,* Editions Robert Laffont, Paris, p. 201.

أخرىٰ إلىٰ تصادمات عميقة لكن من الممكن التحكم فيها. هل تقف المساواة علىٰ النقيض من المنفعة؟ من اللافت للنظر أن المساواة تبقىٰ قِيمة مرنة، وقابلة للترجمة في الخطاب الاقتصادي إلىٰ الأسعار والأجور، فهي إذن قابلة للتعديل بحسب الاختيارات السياسية. ويعترف بِل نفسه بذلك في لحظات أخرىٰ، قائلًا: «إن أولوية السياسي بالمعنىٰ الذي نقصده هي أمر ثابت»[١]. ليست المساواة نقيضًا للفعالية، وربما تكون كذلك هنا أو هناك بشكل مؤقت أو ظرفي بحسب الإيقاعات والضغوط بسبب المطالب، أو بحسب هذه السياسة أو تلك بخصوص المساواة. ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنه حيث تُكبت الديمقراطية تكون المصاعب الاقتصادية أكبر بشكل منقطع النظير وتقود المجتمع إلىٰ العَوَزِ في أحسن الأحوال، وإلىٰ الإفلاس في أسوئها بكل بساطة. لا تُنتج المساواة الاختلالات وحسب، فهي أيضًا ترغم النظام السياسي والاقتصادي علىٰ الحركة، وعلىٰ «عقلنة» نفسه، وعلىٰ التجديد، فهي إذن عامل خلخلة ولكنها عامل إبداع تاريخي أيضًا. وبالتالي فهناك تفكير منذ الآن في سياسات اجتماعية جديدة لن تقود إلىٰ «دولة الحد الأدنىٰ»، وإنما إلىٰ إعادة تعريف التضامن الاجتماعي. إن الصعوبات التي تواجهها دولة الرعاية الاجتماعية، علىٰ الأقل في فرنسا، ليست إعلانًا عن نهاية السياسات الاجتماعية لإعادة التوزيع، ولكنها ربما نهاية المرحلة المتصلبة أو المتجانسة للمساواة لصالح «انقسام المنظومة بين نظام حماية اجتماعية موجه حصرًا للفئات المتواضعة داخل المجتمع، واللجوء إلىٰ شركات التأمين بالنسبة إلىٰ الفئات الميسورة»[٢]، باستثناء الحقوق والمخاطر الكبرىٰ: تدخل المساواة للعصر المشخصن والمرن مع الحقوق المتفاوتة في إعادة التوزيع. لقد أصاب روزونفالون عندما أبصر في الإشكالات الحالية التي تواجهها دولة الرعاية الاجتماعية أزمةً تتجاوز مجرد الصعوبات المالية، وقرأها علىٰ أنها رَجَّة شاملة في العلاقات بين المجتمع والدولة. غير أنه من الصعب أن نتفق معه حينما يؤول هذه الإشكالات عادًّا إياها بمثابة شك ينتاب المجتمع تجاه قيمة المساواة:

(1) Ibid., p. 363.

(2) Minc, A. (1982), *L'après-crise est commencé*, Gallimard, Paris, p.60.

«إذا كان ثمة من شك جوهري يجتاز دولة الرعاية الاجتماعية فهو التالي: هل لا تزال المساواة قيمة أمامها مستقبل؟»[١]. في الواقع، إن المساواة كقيمة ليست في موضع اتهام، فالحدُّ من الفوارق لا يزال مطلبًا قائمًا أيًا تكن الصعوبات، وهي ليست جديدة ألبتة، في تحديد المعيار الفاصل بين ما هو عادل وما هو خلاف ذلك. إن ما يغذي الاعتراض علىٰ دولة الرفاهية، في الولايات المتحدة علىٰ وجه الخصوص، هو الوقوف علىٰ الآثار الضارة لسياسة مساواة بيروقراطية، وعدم فعالية آليات التخصيص في الحدِّ من الفوارق، والطابع غير التوزيعي لأنظمة المِنح الموحَّدة القائمة علىٰ المجانية وأشكال الإعانة المتعددة. فلا يتعلق الأمر إذن بخسوف للمساواة، وإنما بمواصلة البحث عنها عبر وسائل أكثر مرونة وبتكاليف أقل بالنسبة إلىٰ الجماعة. وفي هذا السياق تأتي الأفكار الجديدة المتمثلة في «الضريبة السالبة»، و«المساعدة المباشرة للشخص»، والمِنح من أجل التعليم والصحة والسكن[٢]، وهي آليات صُممت بقصد تكييف المساواة مع مجتمع مشخصن همُّه زيادة الاختيارات الفردية الممكنة. تخرج المساواة من المرحلة الحديثة والموحدة وتكيِّف نفسها مع عصر ما بعد الحداثة الذي يتميز بتعديل المنح وفقًا للمداخيل الحقيقية، وبتنويع أنماط إعادة التوزيع وشخصنتها، وبالتعايش بين أنظمة التأمين الفردي وأنظمة الحماية الاجتماعية، وهذا في اللحظة تحديدًا التي يعرف فيها الطلب علىٰ الحرية تجاوزًا للطلب علىٰ المساواة. إن كلًّا من انتقاد مجانية الخدمات، وإدانة الاحتكارات العمومية، والدعوة إلىٰ عدم تقنين الخدمات وإلىٰ خصخصتها يمضي في اتجاه التوجه ما بعد الحداثي الذي يفضل الحرية مقارنة بالمساواتية (égalitarisme) المتماثلة، ويجعل الفرد والمقاولات أكثر مسؤولية من خلال إرغامهم علىٰ بذل قدر أكبر من الحركية والابتكار والاختيار. وتتزامن أزمة الديمقراطية الاجتماعية مع الحركة ما بعد الحديثة التي تحدّ من التصلبات الفردية والمؤسساتية: قدر أقل من العلاقة العمودية والأبوية بين الدولة والمجتمع ومن النظام الأحادي، وقدر أكبر من المبادرة ومن التنوع والمسؤولية

(1) Rosanvallon, P. (1981), *La crise de l'Etat-providence*, Editions du seuil, Paris, p. 36.

(2) Lepage, H. (1978), *Demain le capitalisme*, Editions Robert Laffont, Paris, pp. 280-292.

في المجتمع ولدىٰ الأفراد. وينبغي أن تواصل السياسات الاجتماعية الجديدة، علىٰ المديين المتوسط والبعيد، العملَ علىٰ الانفتاح كما فعل الاستهلاك الجماهيري. تُعد أزمة دولة الرعاية الاجتماعية وسيلةً لتكثير المسؤوليات الاجتماعية، وتعزيز دور الجمعيات والتعاونيات والجماعات المحلية، وأداة من أجل تقليل المسافة الهرمية التي تفصل بين الدولة والمجتمع، و«الرفع من مرونة المنظمات في مقابل تزايد مرونة الأفراد»[1]، ووسيلة إذن من أجل تكييف الدولة للمجتمع ما بعد الحداثي القائم علىٰ تقديس الحرية الفردية والقرب والتنوع. إن الطريق مفتوح أمام الدولة للولوج إلىٰ دورة الشخصنة، والتواؤم مع مجتمع متحرك ومفتوح، يرفض الجمود البيروقراطي والمسافة السياسية، وإن كانت بدافع الرعاية علىٰ شاكلة الديمقراطية الاجتماعية.

(1) Rosanvallon, P. (1981), *La crise de l'Etat-providence*, Editions du seuil, Paris, p. 136.

الفصل الخامس
مجتمع الدعابة

لقد أكدنا منذ مدة غير قصيرة علىٰ مدىٰ اتساع رقعة ظاهرة التهويل التي تثيرها وسائل الإعلام الجماهيري: مناخ متأزم، انعدام الأمن علىٰ مستوىٰ المدن والعالم، الفضائح، الكوارث، مقابلات مفجعة، اشتغال المعلومات خلف ستار موضوعيتها السطحية علىٰ العاطفة و«شبه الحدث» والكليشيه المثير للمشاعر والتشويق. لم يسبق أن لاحظنا ظاهرة جديدة في مستوىٰ التطور المعمم للرموز الدعابية، وهي ظاهرة عكسية بشكل من الأشكال، وإن كانت جلية علىٰ جميع مستويات الحياة اليومية. إن الدعاية وبرامج التنشيط التلفزي والشعارات في المسيرات والموضة كلها تتبنىٰ الأسلوب الدعابي علىٰ نحو متزايد. وتثير الرسوم الهزلية إعجابًا شديدًا إلىٰ درجة أن صحيفة في مدينة سان فرانسيسكو عرفت تراجعًا مذهلًا في عدد قرائها بسبب أنها حذفت سلسلة رسوم شولز الهزلية المعروفة بـ*"Peanuts"*. حتىٰ المنشورات الجادة هي أيضًا لم تبقَ تقريبًا بمنأىٰ عن روح العصر، ويكفي أن يقرأ المرء عناوين الصحف اليومية والأسبوعية، والمقالات العلمية أو الفلسفية كذلك. وحلَّ مكان النبرة الجامعية أسلوب أكثر إثارة يعتمد الغمز واللعب بالكلمات. ولقد تجاوز الفنُّ في هذا كل الإنتاجات الأخرىٰ، وأدمج الدعابة منذ زمن طويل كأحد أبعاده المكونة. إذ إنه من المستحيل أن نفرغ الأعمال الفنية من الحمولة والتوجه الدعابي عند دوشون (Duchamp)، ولدىٰ فناني الفن المضاد والسريالية، والمسرح العبثي، والفن الشعبي، إلخ. غير أن هذه الظاهرة لم تعد محصورة في الإنتاج التعبيري

للإشارات الدعابية، ولو تعلق الأمر بإنتاج جماهيري. وتمثل هذه الظاهرة في الوقت ذاته المستقبل الحتمي لجميع معانينا وقيمنا، ابتداء بالجنس ووصولًا إلىٰ الآخر، ومن الثقافة إلىٰ السياسة. إن عدم الإيمان ما بعد الحداثي، أو العدمية الجديدة التي هي في طور التشكل ليست ملحدة ولا مميتة، وإنما هي الآن دعابية.

من الكوميديا الساخرة إلىٰ الدعابة الشعبية

إن عصرنا لا يملك أن يدعي احتكار الدعابة، فلقد شغل المرح والضحك -في كل المجتمعات بما فيها المتوحشة التي أبرزت الإثنوغرافيا وجود طقوس وأساطير كوميدية بها- مكانةً أساسية نميل كثيرًا إلىٰ التنقيص من قدرها. غير أنه وإن كانت كل ثقافة في الغالب تطور نسقًا كوميديًا، فإن المجتمع ما بعد الحداثي لوحده يمكننا أن نصفه بكونه مجتمعًا دعابيًا، وهو وحده تأسس بشكل عام تحت كنف عملية تميل إلىٰ تذويب التعارض الصارم بين الجاد والهزلي. وأسوةً بالتقسيمات الأساسية الأخرىٰ، فقد تبدد التقسيم القائم بين الكوميدي والاحتفالي، لصالح مناخٍ دعابي علىٰ نطاق واسع. وبينما تعارضت الكوميديا، منذ تأسيس المجتمعات الدولاتية[1]، مع المعايير الجادة ومع المقدس والدولة، مُشكِّلة بذلك عالمًا ثانيًا تميز بكونه عالمًا كرنفاليًا شعبيًا في العصور الوسطىٰ، وعالم حرية ساخرة للروح الذاتية خلال العصر الكلاسيكي، تميل هذه الثنائية حاليًا إلىٰ الذوبان بدافع ظاهرة الدعابة التي ألحقت بها جميع فضاءات الحياة الاجتماعية، وإن لم يتم ذلك وفق إرادتنا. لم يعد وجود الكرنفالات والحفلات إلا وجودًا فولكلوريًا، ولقد سحق مبدأ الغيرية الاجتماعية الذي كانا يجسدانه، ومن المثير أنها الآن تُقدم إلينا هي بدورها في هيئة دعابية. لقد فقدت الهجائيات العنيفة أهميتها، ولم تعد مجموعات الأغاني تتصدر القائمة، وظهر أسلوب جديد مسترخٍ ومسالم ليس فيه نفي ولا رسالة، يطبع الموضة والكتابة الصحفية وألعاب الراديو والدعاية وكثيرًا من الرسوم الهزلية. إن الكوميديا، وإن لم تعد حفلة

(١) نسبة إلىٰ الدولة [المترجم].

للشعب والروح، فقد أصبحت ضرورة اجتماعية معممة، وجوًّا باردًا، ومحيطًا دائمًا يخضع له الفرد حتىٰ في حياته اليومية.

ومن هذا المنظور، يمكن أن نحدد ثلاث مراحل تاريخية كبرىٰ للكوميديا منذ العصور الوسطىٰ، وكل مرحلة منها تتميز بمبدأ هَيمَن عليها. لقد كانت الثقافة الكوميدية الشعبية في العصور الوسطىٰ مرتبطة علىٰ نحو عميق بالحفلات ومناسبات المرح مثل الكرنفالات التي كانت تحتل ثلاثة أشهر في كل سنة. ولقد كانت الكوميديا في هذا السياق موحدة في فئة «الواقعية الساخرة»[1] التي تقوم علىٰ مبدأ الاستخفاف بالمتسامي، وبالسلطة والمقدس، عبر صور مضخمة من الحياة المادية والجسدية. في فضاء الحفلة، كل ما هو متسام أو روحي أو مثالي تتم إعادة موضعته ومحاكاته بسخرية بإنزاله إلىٰ البعد الجسدي والسفلي (الأكل، الشرب، الهضم، الحياة الجنسية). يتشكل عالم الضحك بشكل أساسي انطلاقًا من الصور المتنوعة للبذاءة، والاستخفاف الساخر من الطقوس والرموز الدينية، والهزل المتستر من المذاهب الرسمية، والتتويج والعزل التهريجي. وبالتالي يتم قلب الهرمية في أثناء الكرنفال، بحيث يصبح المهرج ملكًا مقدسًا من كامل الشعب، ثم ينقلب الشعب نفسه إلىٰ الاستهزاء به وإهانته، وضربه حين ينتهي حكمه. وخلال «حفلة المجانين»، ينتخب المشاركون رئيس دير ورئيس أساقفة وبابا من أجل الهزل، ويرتل هؤلاء ترانيم بذيئة وساخرة علىٰ أنغام شعائرية، ويحولون مقدمة الكنيسة إلىٰ مائدة وليمة ويستعملون البراز كبخور. وتتواصل المحاكاة الساخرة الداعرة من بعد المراسم الدينية، حيث يتجول «الكهنة» في الأزقة ويرمون البراز علىٰ الشعب الذي يرافقهم. كما يقومون أيضًا بإدخال حمار إلىٰ الكنيسة في شرف من يقام له القداس احتفالًا به. وفي نهاية المراسم، يقوم القسُّ بالغناء بصوت قبيح، ويتبعه المؤمنون. إن هذا القالب الكرنفالي هو الذي

---

(1) Bakhtine, M. (1970), *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la renaissance*, Editions Gallimard, Paris, pp. 28-29.

يُعد كتاب باختين مهمًا بالنسبة إلىٰ كل ما يتعلق بتاريخ الفكاهة الشعبية في ذلك العصر، ويقدم عناصر مفيدة للغاية من أجل تأويل تاريخ الضحك علىٰ نحو شامل. وتستلهم التحليلات التي طورناها هنا هذا الكتاب بشكل واسع.

سيطبع الأعمال الأدبية الكوميدية (المحاكاة الساخرة للطقوس والدوغمائيات الدينية) إلىٰ غاية عصر الأنوار، كما طبع الدعابات والنكت والذم والسب. لقد كان الضحك مربوطًا باستمرار مع تدنيس العناصر المقدسة، وانتهاك القواعد الرسمية. وسقطت بذلك الكوميديا القروسطية بكاملها في المحاكاة الساخرة المهرجة، التي لا ينبغي الخلط بينها وبين المحاكاة الساخرة الحديثة التي تتميز نوعًا ما بكونها معزولة اجتماعيًا ورسمية أو «مُجَمْلَنَة». إن التخفي الكوميدي من خلال الاستخفاف هو عبارة عن رمزية يُعد الموت عبرها شرطًا لولادة جديدة. فمن خلال عكس الأعلىٰ والأسفل، وطرح كل ما هو متسام وكريم في هوة المادية، نكون بذلك نُعِد للبعث، وإلىٰ بداية جديدة بعد الموت. تُعد الكوميديا القروسطية «متضاربة»؛ إذ تتعلق بكاملها بالقتل (الاستخفاف، الاستهزاء، السب، التجديف) من أجل بعث شباب جديد، والشروع في التجديد[1].

منذ العصر الكلاسيكي، انطلق مسار تفكيك الضحك في الاحتفال الشعبي، في الوقت الذي تشكلت فيه الأنواع الجديدة للأدبِ الكوميدي والساخر والترفيهي، المبتعدِ أكثر فأكثر عن تقاليد السُّخف. لقد أصبح الضحك، بعد إفراغه من عناصره المرحة وبذاءاته وتجاوزاته المهرجة وقاعدته الداعرة، يميل إلىٰ الاقتصار علىٰ الروح والسخرية الخالصة التي تتم علىٰ حساب الأعراف والفرديات النمطية. لم تعد الكوميديا رمزية، وإنما نقدية، سواء تعلق الأمر بالكوميديا الكلاسيكية أو الهجاء أو الحكاية الخرافية، أو الكاريكاتير، أو المجلة، أو المسرحية الهزلية الخفيفة. وبهذا دخلت الكوميديا مرحلة انعزالها الاجتماعي، حيث تخصخصت وأصبحت «متحضرة» وعشوائية. ومع عملية إفقار العالم الكرنفالي، فقدت الكوميديا ميزتها العمومية والجماعية، وتحولت إلىٰ متعة ذاتية أمام هذا الحدث المضحك المعزول أو ذاك، وأصبح الفرد خارج موضوع السخرية، وذلك علىٰ النقيض تمامًا من الحفلة الشعبية التي تجهل أي تمييز بين الممثلين والمشاهدين، والتي تهم كامل الشعب طيلة مدة الاحتفالات. وبالموازاة مع هذه الخصخصة، أصبح الضحك منضبطًا. وينبغي أن نفهم تطور هذه

(1) Bakhtine, M. *op. cit.*, pp. 30-31.

الأشكال الحديثة للضحك التي تتمثل في الفكاهة والسخرية، كنوع من التحكم الدقيق واللامتناهي في الصغر الذي يهم مظاهر الجسد، ويشبه بذلك الترويض الانضباطي الذي قام فوكو بتحليله. إن الأمر يتعلق بتفكيك التجمعات الحاشدة والمضطربة عبر عزل الأفراد، وبكسر أشكال الألفة والتواصل غير الهرمية، وإقامة حواجز وفواصل، وترويض الوظائف علىٰ نحو مستمر، وإنتاج «أجساد منصاعة» تكون ردود أفعالها قابلة للقياس والتوقع. لقد أصبح الضحك في المجتمعات الانضباطية بتجاوزاته وغزارته، حتميًا ذا قيمة أقل، وهو الذي لا يتطلب تحديدًا أي تعلُّم. في القرن الثامن عشر، صار الضحك البهيج سلوكًا محتقرًا ووضيعًا، وإلىٰ غاية القرن التاسع عشر كان الضحك يُعد شيئًا دنيئًا وغير لائق، وخطيرًا للغاية، كما كان ينظر إليه باعتباره مشجعًا علىٰ التفاهة والبذاءة. لقد كان استبطان الكوميديا وجعله أمرًا روحيًا ردَّ فعل علىٰ مَكننة الجسد المنضبط. وتعلق الأمر بالاقتصاد الوظيفي نفسه الذي هدف إلىٰ توفير النفقات غير المنظمة، وبالعملية الخلوية نفسها التي أنتجت الفرد الحديث.

نحن الآن قد تجاوزنا عصر السخرية والكوميديا اللاذعة التي ميزته. من منّا لا يرىٰ من خلال الدعاية والموضة وبرامج التنشيط التلفزي والرسوم الهزلية، أن النبرة الحاكمة والجديدة في الكوميديا لم تعد ساخرة وإنما ترفيهية؟ إن الدعابة التي بدأت تحتل مكانًا ألقت جانبًا بالصورة السالبة التي تميز المرحلة الساخرة أو الكاريكاتورية. ولقد حلَّ مكان الإدانة الهازئة المرتبطة بمجتمع قام علىٰ قيم معترف بها، دعابةٌ إيجابية ومتحررة، وكوميديا شبابية تقوم علىٰ خبل مجاني ومتواضع. إن الدعابة في مجال الدعاية أو الموضة ليس لها ضحية، ولا تهزأ، ولا تنتقد، ساعية فقط إلىٰ خلق جوٍّ من البهجة والمرح والسعادة. لم تعد الدعابة الجماهيرية تعتمد علىٰ المرارة والأسىٰ، وبعيدًا عن كونها تخفي تشاؤمًا وتجسد «أدب الإحباط»، تحاول الدعابة المعاصرة أن تصبح مفتقدة للسماكة وأن تصف عالمًا مشعًا. لقد اختفت الجاذبية التقليدية أو برودة الدعابة الإنجليزية (يقول اللورد كيمس إن «الدعابة الحقيقية هي من خصائص كاتب يتصنع الرزانة والجدية، بينما يضفي علىٰ الأشياء لونًا يجلب المرح والضحك») بالموازاة مع الوصف المدقق وغير المتحيز للواقع (يقول بورغسن إن «صاحب الدعابة هو

أخلاقي يتنكر في هيئة عالم»). تتميز الكوميديا الآن بكونها غريبة ومغالية (أصبح الشرق موضوعًا في الدعاية، وأصبح المعلمون الروحيون يقولون: «إن طمأنينتكم هي في أن تجمعوا كل عقود تأمينكم عند اتحاد باريس للتأمين»)[١]، وأفسح الشغف بالتفاصيل وموضوعية الأسلوب الإنجليزي الطريقَ أمام ثمالة الإشهار والشعار. لقد أصبحت الدعابة الجماهيرية، بعدم تظاهرها باللامبالاة والانفصال، مغرية وقوية ومخدرة، ويتميز أسلوبها بكونه تعبيريًا وحارًّا ووديًّا. ويكفي من أجل الاقتناع بذلك أن يستمع الإنسان لأسلوب منشطي البرامج «الشبابية» علىٰ الراديو (Gérard Klein)، فالدعابة هنا لم يعد لها من رابط مع الروح، كما لو كان بإمكان كل من يملك بعض العمق أن يعكر جوَّ القرب والحميمية. إن الدعابة حاليًا هي ما يغري ويقرب الأفراد، حتىٰ إن المخرج الأمريكي «وودي ألن» تم تصنيفه مع أكثر الأشخاص جاذبية في مجلة *Play Boy*. نتحدث إلىٰ الآخرين قائلين «أنت»، ولم يعد أحد يُؤخذ علىٰ محمل الجدّ، وأصبح كل شيء «مضحكًا»، وذابت الدعابات محاولةً تجنُّب الأبوية والتسامي ونكت نهاية الولائم. تظهر الدعابة في الراديو كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الألوان في الرسم الشعبي، علىٰ شكل كتلٍ موحدة، وأصبح الزمن هو زمن البداهات والألفة الفارغة و«الفقاعة» التي تكون مفضلة كلما كانت بسيطة وسريعة. وفي الحياة اليومية أيضًا أصبحنا نحكي قصصًا مضحكة بشكل أقل، كما لو أن شخصنة الحياة قد صارت غير ملائمة لأشكال السرد الشائعة والمتكررة والمرموزة. في المجتمعات المتشنجة، يستند التقليد الحيُّ إلىٰ قصص مضحكة تستهدف أشخاصًا محددين نسبيًا (المجانين، الجنس، السلطة، بعض المجموعات الإثنية). أما الآن، فتميل الدعابة إلىٰ التحرر من خطاطاتها المتصلبة والمهيكلة كثيرًا، لصالح دعابة لا تملك هيكلًا ولا رأسًا صلبة، وتكون ظرافتها فارغة، ومكتفية بنفسها[٢]. إن الدعابة، كما هو الشأن

---

(١) يقصد الكاتب أن من يتقمص دور المعلّمين الروحيين في هذا الإشهار هم من يقولون ذلك [المترجم].

(٢) لقد نالت الفكاهة الفارغة وغير المهيكلة من الدال نفسه، وتنتشر عبر الغزارة اللهوانية للإشارات، ويشهد علىٰ ذلك غزو الأصوات المحكية في الرسوم الهزلية، والكلمات البربرية التي اخترعت من أجل أن «تترجم» أصوات العالم وفق النمط التعبيري الفائق والكوميدي. فعبارات مثل «شناف» و«بلومب»، هي كلمات لا دلالة لها، وتتحرر من أي مرجعية. إن الكوميديا تترتب عن الاستقلالية المغالية =

بالنسبة إلىٰ العالم الذاتي والبَيْنذاتي (intersubjectif)، تفقد جوهرها مختطَفة من طرف منطق الرخاوة الأساسية المعمم. لقد فقدت كلمات الروح واللعب بالكلمات حظوتها، فأصبحنا نعتذر تقريبًا عن اللعب بالكلمات أو نهزأ فورًا من الروح الخاصة بنا. لم تعد الدعابة المهيمنة متكيفة مع فهم الأشياء والخطاب، ومع هذا التعالي الذي تمنحه الروح لنفسها، ولا بدَّ من كوميديا رخيصة وشعبية لا تحيل علىٰ أي رفعة أو مسافة هرمية. سواء تعلق بالابتذال أو نزع الجوهر عن الأشياء أو الشخصنة، فإننا نجد كل هذه العمليات عند متقني الإغواء الجدد في وسائل الإعلام الكبرىٰ. ولقد انتهىٰ زمن الشخصيات المضحكة والبطولية أو الميلودرامية، فإن الأسلوب المنفتح والمتحرر والدعابي هو الذي يفرض نفسه الآن. إن أفلام جيمس بوند والمسلسلات الأمريكية (مثل ستارسكي وهوتش، أو المقنعون) تدور حول شخوص تشترك في كونها تتميز باسترخاء دينامي ممزوج بفعالية مثالية. لا يؤخذ البطل «الجديد» علىٰ محمل الجد، وينزع الدراما عن الواقع، ويتصف بمواقف تنفصل عن الأحداث بشكل ماكر. ويخفف من الخصومة باستمرار بفضل دعابته الباردة والجريئة، بينما يحيط به العنف والخطر من كل صوب. ويتميز البطل، كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ عصرنا الحديث، بالأداء العالي وإن كان لا يغرق عاطفيًا في أفعاله. لا أحد الآن يدخل هنا إذا كان يؤخذ علىٰ محمل الجد، ولا أحد يوصف بالإغراء إن لم يكن لطيفًا.

وبجانب الدعابة الجماهيرية المرحة والودِّية، تتشكل دعابة تتميز نوعًا ما بكونها واقعة تحت الأرض *(underground)* ومتراخية، لكن نغمتها قوية وغير متوهمة. يتعلق الأمر بدعابة ما بعد حداثية، وموجة جديدة لا ينبغي الخلط بينها وبين الفكاهة السوداء، حيث تكون النبرة حزينة ومستفزة علىٰ نحو غامض، وتتنزل إلىٰ المستوىٰ السوقي، وتتعاطىٰ صراحة مع تمكين الخطاب والذات، والجنس في الغالب. إن الوجه الصلب من النرجسية هو الذي يتخفف هنا من خلال النفي الجمالي وصور حياة يومية حديدية. وعلىٰ جانب آخر ومن دون استياء، يُعد فيلم

= للخطاب، وعن فراغ الإشارات التي دخلت في مزايدة صوتية وإملائية ومطبعية. يرجىٰ الرجوع إلىٰ:
Fesnault-Deruelle, P. (1977), *Récits et discours par la bande*, Hachette, pp. 185-199.

ماد ماكس ٢ لمخرجه جورج ميلر (G. Miller) مثالًا نموذجيًا للدعابة الصلبة، حيث تختلط قمة العنف بالكوميديا. إنه هزل يستند إلىٰ إبداع فيض مفرط الواقعية من آليات الخيال العلمي «البدائية» والبغيضة والبربرية، والتي لا تعرف الاعتدال، وتعمل الدعابة بنشاط ومن خلال الصور المقربة والمؤثرات الخاصة. لقد تجاوز مسرح القسوة الهوليودي الجنائزية في ذروته.

ونشهد بالموازاة تطهيرًا وتهدئة للكوميديا في حياتنا اليومية. وبذلك لم يعد هنالك مكان للتنكر والتسلية اللذين كانا مفضلين للغاية خلال مناسبات القرن التاسع عشر، باستثناء حفلات الأطفال وأمسيات الأزياء الخاصة. لقد كان القرويون في السابق يجوبون قراهم وهم يلبسون زي جندي أو بورجوازي ثري أو في زي الجنس الآخر. ولم يعد الإيماء يلقىٰ نجاحًا كبيرًا، في حين أنه في الوقت نفسه لم يكن من النادر أن نرىٰ تصوير الحماة[1] بشكل كاريكاتوري علىٰ نحو ساخر. لم تعد التربيتات (bourrades) والقذف يجلبون الضحك، وأصبحت البذاءات مبتذلة من فرط استعمالها حتىٰ أصبحت موضة، وفقدت قوتها المستفزة وشدتها الانتهاكية. إن المسرحيات الهزلية القصيرة في قاعات الموسيقىٰ أو المقاهي المسرحية (كولوش) لوحدها هي التي باستطاعتها الآن أن تمنح للبذاءات فضيلتها المتمثلة في إثارة الضحك، وليس هذا كانتهاك للقاعدة وإنما كتضخيم وانعكاس للحياة اليومية. إن النكت الهزلية، التي كانت شكل الدعابة الأكثر رواجًا في الأوساط الشعبية خلال القرن التاسع عشر والتي لم تكن تخلو غالبًا من بعض القسوة، لم تعد تلقىٰ القبول، فقد أصبح خلق سيناريو من أجل الاستهزاء بالآخر يثير الآن في أعين الجميع الإدانة أكثر مما يثير التشجيع. وحتىٰ اللُّعب التي يُقصد منها الخداع والإخافة (Farces et attrapes) لفَّها النسيان وأصبحت حكرًا علىٰ الأطفال. تتطلب الكوميديا في أيامنا مزيدًا من الرزانة والإبداع، ولم نعد في الزمن الذي كنَّا نضحك فيه من الدعابات نفسها، فالفكاهة تتطلب العفوي و«الطبيعي».

إننا نلاحظ منذ سنتين أو ثلاث سنوات عودة الاهتمام بتجمعات الأزياء من

(1) Zeldin, Th. (1979), *Histoires des passions françaises*, Editions Recherches, Paris, p. 394.

طرف الشباب، في الأزقة والثانويات، وذلك بمناسبة ثلاثاء المرافع. يتعلق الأمر في الواقع بظاهرة جديدة ما بعد حداثية. وبينما كان الفرد الحداثي يرىٰ أن التنكُّر هو أمر سخيف أو طفولي، لم يعد الأمر كذلك الآن، حيث يظهر هذا الرفض كأنه قاسٍ ومتصلبٌ وتقليدي. إن السلوك ما بعد الحداثي متعطش بشكل أقل إلىٰ التمكين الجديّ، منه مقارنةً بتعطشه إلىٰ النشاط المتحرر والشخصنة النزوية. هذا هو المعنىٰ في هذه العودة المتراخية لما هو كرنفالي. لا يتعلق الأمر بتاتًا بإعادة استثمار للتقاليد، وإنما بأثر نرجسي صرف، ومفرط في الفردانية، وأثر مذهل تترتب عنه مزايدة عمادها الأقنعة وأزياء البهرجة ومساحيق التجميل والملابس الغريبة المختلفة. إن «الحفلة» ما بعد الحداثية هي وسيلة للهو تتصف بميزتها الفردانية الهائلة، لكنها ليست أقلَّ جدية بسبب البحث المتطور الذي يتم تنفيذه.

وتدريجيًا، يفقد ما يملك مكونًا عدائيًا قدرتَه علىٰ إثارة الضحك[١]. تستمر عادة «البيزوطاج»[٢] في بعض المدارس الكبرىٰ، لكن ولكي يبقىٰ الإدماج مضحكًا لا ينبغي أن يتجاوز حدًّا معينًا من الاعتداء، وإلا ظهر ذلك كاغتصاب مفتقد للبعد الكوميدي. وبسبب عملية «تليين الأعراف» الحتمية التي تحدَّث عنها توكفيل، تصبح الكوميديا غير متلائمة مع الاحتفالات الفظَّة التي كانت تُنظم في الماضي. لم يعد أحد يضحك من رؤية حرق القطط كما كان يحدث في القرن السادس عشر خلال حفلة القديس يوحنا، ولم يعد الأطفال أنفسهم يجدون تعذيب الحيوانات أمرًا مضحكًا، كما كان الحال في جميع الحضارات السابقة. وبينما تصبح الكوميديا مطبوعة بالروحانية، صارت تبتعد عن الآخر بحذر، ومن

---

(١) نشهد، علىٰ مستوىٰ الصحافة أو الرسم (Wolinski, Reiser, Cabu, Gébé) اتجاهًا معاكسًا، وتصعيدًا غير مسبوق للشراسة الكاريكاتورية، وللفكاهة «البلهاء والسيئة»، وهو اتجاه لا يتعارض بتاتًا مع عملية تليين الأعراف لكنه يستند إليها؛ إذ بوسع الفكاهة البغيضة أن تكون مُطْلَقة العنان كلما كانت الأعراف والعلاقات الإنسانية سلمية. تعود الجلافة والبذاءة إلىٰ الظهور في شكل فكاهي، في الوقت الذي تصبح فيه النظافة مذهبًا كونيًا، وأصبح الجسد محطَّ اهتمام ورعاية دائمين.

(٢) احتفال ينظم مع بداية كل موسم دراسي في بعض المدارس والمعاهد الجامعية، ويتم فيه إخضاع الطلبة الجدد من طرف زملائهم القدامىٰ لطقوس وممارسات معينة بغرض إدماجهم في محيطهم الدراسي الجديد، وتكون بعض هذه الممارسات محرجة أو مهينة في أحيان كثيرة. وهي عادة نشأت أصلًا في الأوساط العسكرية [المترجم].

الضروري أن نشير إلىٰ هذا السلوك الجديد علىٰ المستوىٰ الاجتماعي، الذي يتمثل في إدانة الضحك علىٰ حساب الآخرين. لم يعد الآخر هدفًا مفضلًا للسخرية، وأصبحنا نضحك بشكل أقل كثيرًا من عيوب الآخرين ومساوئهم. كان الأصدقاء والجيران في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين يصبحون موضوعًا للتندر بسبب سوء الحظ، أو إذا ما خالفوا إحدىٰ القواعد الاجتماعية. أما الآن فإن المجاور يكون موضوع احترامٍ، في الوقت الذي أصبحت فيه صورة الآخر تفقد ثقلها وصارت دعابية من فرطٍ التفرد كما سنرىٰ. وكما أن الدعابة الترفيهية قد حلت مكان الروح الهجائية، فقد خفَّ أيضًا النقد الهازئ الموجه يوميًا إلىٰ الآخر وفقد تأثيره الهزلي، في توافق مع شخصية نفسية تبحث عن الحرارة الودِّية والتواصل البيني مع الأشخاص.

وفي ارتباط مع ذلك، أصبحت الأنا هي الهدف المفضل للدعابة، وموضوعًا للاستهزاء والانتقاص من القيمة، كما تشهد أفلام وودي ألن علىٰ ذلك. لم تعد الشخصية الكوميدية تتمثل في الشخص الهزلي (B. Keaton, Ch. Chaplin، الإخوة ماركس)، ولم يعد جانبه المضحك يتعلق بانعدام التناسق أو كسر المنطق، وإنما يأتي من التأمل التصوري ذاته، ومن كثرة الوعي النرجسي واللبيدي والجسدي. لا تكون الشخصية الهزلية علىٰ وعي بالصورة التي تقدمها إلىٰ الآخر، فهي تُضحك علىٰ الرغم منها ودون أن تلاحظ نفسها، ودون أن ترىٰ نفسها لحظة الأداء، وإنما المضحك هو الوضعيات العبثية التي تخلقها، والمواقف الكوميدية التي تثيرها وفقًا لآلية مستعصية. أما مع الدعابة النرجسية فالأمر خلاف ذلك، فوودي ألن مثلًا يثير الضحك دون أن يتوقف لحظة عن تحليل ذاته، وتشريح الجانب المضحك في شخصه، وعن مدِّ نفسه والمشاهد بمرآة الأنا المنتقصة الخاصة به. إن الأنا والوعي بالذات هما اللذان أصبحا موضوعًا للدعابة، وليس عيوب الآخرين أو الأفعال السخيفة.

وعلىٰ نحو مناقض، قد بدأت مرحلة تصفية الضحك بشكل فعلي مع المجتمع الدعابي، حيث إنه ولأول مرة تنجح آلية في تذويب النزوع إلىٰ الضحك تدريجيًا. فعلىٰ الرغم من مدونة الأخلاق الحميدة والإدانة الأخلاقية للضحك، لم يتوقف الأفراد من جميع الطبقات أبدًا عن الضحك الإشاري والضحك

الجنوني وتفجر السرور. لقد كان الجمهور خلال التمثيليات في مقاهي الاحتفالات إبان القرن التاسع عشر معتادًا علىٰ مناداة الفنانين بفرح، وعلىٰ الضحك بصوت مثير للصخب، وإلقاء تعليقات ودعابات بصوت مرتفع. ومنذ مدة ليست بالطويلة، كنا نجد مِثل هذا الجو في بعض قاعات السينما الشعبية، ولقد استطاع المخرج الفرنسي الإيطالي فيليني (Fellini) أن يسترجع هذا المناخ الغني بالحياة والضحكات الفظة نوعًا ما في أحد مشاهد فيلمه «روما». فخلال حفلات J. Pujol، كان ينبغي علىٰ مجموعة ممرضات أن يُخرجن نساء يعانين من مرض الضحك، وقد كانت نكت المؤلف فيدو (Feydeau) ومسرحياته الهزلية القصيرة تطلق العنان لمثل هذا النوع من الضحك الذي يُجبر الممثلين علىٰ تقليده في نهاية الحفلات، فينفجرون بالضحك[1]. ماذا بقي من كل هذا اليوم، حيث اختفت الجعجعة من الأقسام، وتلاشت «الصرخات» ودعابات أصحاب الكلام المنمق من التجار والمشعوذين، وعوضت سينما الجيب قاعات السينما في الأحياء، وغطت مضخمات الصوت علىٰ أصوات الناس، وأصبحت الموسيقىٰ تنشط الصمت المتكتم للمطاعم والأسواق الممتازة؟ لماذا نلاحظ كل هذا القدر مما يمنح الفرصة للضحك، ومع ذلك أصبحنا تدريجيًا غير معتادين علىٰ سماع هذه القهقهات العفوية التي كانت مع ذلك شائعة في أزمنة سابقة؟ كلما شاع التلوث الصوتي أكثر في المدينة كلما اختفىٰ الضحك وغزا الصمت الفضاء الإنساني، ويبدو أن الأطفال وحدهم هم في منأىٰ عن هذا التكتم العجيب لبعض الوقت. ولا بدَّ من ملاحظة أن من بعد الضحك خلال الاحتفالات، جاء الدور علىٰ الانفجار بالضحك الذي أصبح في طور الانقراض. لقد دخلنا في مرحلة من إفقار الضحك بالموازاة مع ظهور النرجسية الجديدة. إن الشخصنة ما بعد الحداثية تجعل الفرد ينغلق علىٰ ذاته، من خلال التخلي المعمم عن القيم الاجتماعية الذي تؤدي إليه وتقديسها لتحقيق الذات، وتجعله يفر من الفضاء العمومي، لكنها تجعله في نهاية المطاف يفر حتىٰ من الفضاء الخاص بسبب الاضطرابات المتكاثرة وحالات العصاب النرجسي. تؤدي عملية الشخصنة في

(1) Zeldin, Th. (1979), *Histoires des passions françaises,* Editions Recherches, Paris, pp. 399 et 408.

نهاية الأمر إلىٰ فردٍ فاقد للإرادة، يكون باردًا وفاترًا أحيانًا، ومفتقدًا للإحساس بالعيش في أحيان أخرىٰ. كيف يمكن بالتالي ألا نرىٰ أن اللامبالاة وفقدان الحافز عند جمهور الناس، وتنامي الفراغ الوجودي والاختفاء التدريجي للضحك هي ظواهر موازية. إننا نلاحظ في كل مكان القدر نفسه من فقدان الحيوية، واجتثاث العفوية النزوية، وتحييد المشاعر، والغرق الذاتي النرجسي. لقد أصبحت المؤسسات مفرغة من حمولتها العاطفية كما أصبح الضحك قليلًا وليِّنًا. وبينما يرفع مجتمعنا من شأن القيم التواصلية، لم يعد الفرد من جهته يشعر بأي حاجة إلىٰ الظهور من خلال الضحك الإشاري الذي تقول عنه الحكمة الشعبية إنه «تواصلي» للغاية. يتخلىٰ الحوار بين الناس في المجتمع النرجسي عن الإشارات البارزة، ويصبح مستبطنًا أو منفسنًا. لا يُعد انعكاس الضحك إلا مظهرًا من مظاهر نزع الجانب الاجتماعي عن الأشكال التواصلية، والعزل الناعم ما بعد الحداثي. ينبغي أن نرىٰ في الضمور المعاصر للضحك أمرًا آخر غير التكتم المتحضر؛ إذ إن القدرة علىٰ الضحك هي التي تم النيل منها فعليًا، تمامًا كما أدت المُتعيَّة إلىٰ إضعاف الإرادة. لا ينحصر استلاب الفرد ونزع الجوهر عنه في العمل أو السلطة، بل أصبحا يزدادان الآن وحدة وإرادة وبهجة. يجد الإنسان ما بعد الحداثي، المنطوي علىٰ ذاته، صعوبة أكثر فأكثر في «الانفجار» بالضحك، وفي الخروج من ذاته، والشعور بالحماسة والانغماس في الفرح. وتتراجع القدرة علىٰ الضحك، وحلَّ «نوع من الابتسامة» مكان الضحك مطلق العنان. إن «الحقبة الجميلة» قد بدأت للتو، وتواصل الخضارة فعلها، وتصيغ إنسانية نرجسية دون فيض ولا ضحك، ولكنها محاطة بالإشارات الدعابية من كل جانب.

ما فوق الإشهار

ربما يكون الإشهار أكثر ما يبرز طبيعة الظاهرة الدعابية علىٰ نحو جليٍّ للغاية، فالأفلام واللوحات الإشهارية والإعلانات تتخلىٰ أكثر فأكثر عن الخطاب الحُكمي والصارم لصالح أسلوب يتبنىٰ اللعب بالكلمات، والصيغ الملتوية[1]،

---

(١) في إشهار للنظارات يقول الإعلان: «هل تعلم أن لديك عينين جميلتين».

والمحاكاة[1]، والرسوم المضحكة (رجل شركة ميشلان الصغير)، والأشكال المستلهمة من الرسوم الهزلية، والمفارقات[2]، والتماثلات الصوتية، والمبالغات والتضخيمات المضحكة، والمشاهد الهزلية، أي باختصار: أسلوب ذو نبرة دعابية فارغة وخفيفة تقف علىٰ النقيض من السخرية اللاذعة. إن الإشهار الذي يقول «العيش من خلال الحب وجيني»[3] لا يقول شيئًا، ولا يمكن أن نعد هذا حتىٰ من هوس العظمة. إنه شكل من الدعابة يقع بين الاستعطاف واللامعنىٰ، ومن المؤكد أن هذا الإعلان التجاري ليس عدميًا، ولا يسقط في انعدام الاتساق اللفظي واللاعقلانية المطلقة، بالنظر إلىٰ أن مضمونه محكوم بالرغبة في إبراز القيمة الإيجابية للمنتوج. وهنا تكمن محدودية اللامعنىٰ الإشهاري؛ إذ لا يُسمح بكل شيء، فالشذوذ يجب أن يخدم في نهاية المطاف تحسين صورة المنتوج. إلا أن بوسع الإشهار أن يدفع بعيدًا بمنطق العبث، واللعب بالمعنىٰ واللامعنىٰ في فضاء حيث يكون الرهان بالتأكيد هو تسجيل العلامة التجارية، لكنه وهذا هو الأهم، يعجز عن اكتساب المصداقية. وهذه مفارقة، فالإشهار الذي نجتمع علىٰ إدانته من كل صوب باعتباره وسيلة للتلقين العقائدي والقصف الإيديولوجي، يفتقد إلىٰ أدوات مثل هذا التلقين. لا يقول الإشهار في أشكاله المتطورة الدعابية شيئًا، ويضحك من نفسه، فالإشهار الحقيقي يستخف من الإشهار، ومن المعنىٰ واللامعنىٰ، ويطرح بُعد الحقيقة جانبًا، وهنا تكمن قوته. لقد تخلىٰ الإشهار بوضوح عن البيداغوجيا، وعن إجلال المعنىٰ؛ إذ كلما أكثرنا في إعطاء الدروس كلما كان الإنصات أقل. تصبح حقيقة المنتوج في المسلك الدعابي أكثر بروزًا كلما بُنيت علىٰ سقف من الخيال واللاواقعية المذهلين. ويختفي الأسلوب البرهاني الممل، ولا يبقىٰ إلا أثر وامض، وهو اسم العلامة التجارية، أي المهم.

---

(١) في إشهار سيارة رونو فويغو يقول الإعلان: «السيارة التي تسير أسرع من ظلها».

(٢) في إشهار أشرطة سكوتش اللاصقة، يقول الإعلان: «انظر، لا شيء يمكن رؤيته».

(٣) مشروب غازي بنكهة الليمون [المترجم].

تقول الدعابة الإشهارية حقيقة الإشهار، بمعنىٰ أن هذا الأخير لا يُعد سردًا ولا خطابًا، وليس أسطوريًا ولا إيديولوجيًا. بل هو شكل فارغ علىٰ شاكلة المؤسسات الكبرىٰ والقيم الاجتماعية، فالإشهار لا يحكي شيئا، ويسطح المعنىٰ، ويبدد اللامعنىٰ التراجيدي، ويتمثل نموذجه أكثر في الرسوم المتحركة. إن ديزني لاند هنا والآن، في المجلات وعلىٰ جدران المدن والمترو. تحيط بنا سريالية مبهمة ومفرغة من أي أسرار ومن أي عمق، وتفضي بنا إلىٰ ثمالة مخيبة للآمال من الفراغ والأمان. حينما تصبح الدعابة شكلًا مهيمنًا، تنمحي الإيديولوجيا بتناقضاتها المتصلبة وكتابتها بالبنط العريض[1]. إن كان من الممكن دائمًا بكل تأكيد أن نعثر في الإشهار علىٰ مضامين إيديولوجية، فإن طريقة عمل الإشهار في خصوصيته الدعابية، تعطل البعد الإيديولوجي الذي يُصرف عن استعماله الأهم. وبينما تهدف الإيديولوجيا إلىٰ الكوني وتقول الحقيقة، فإن الدعابة الإشهارية تتجاوز الحقيقة والخطأ، وتتجاوز الدوال الكبرىٰ والتناقضات المميزة. ويقوض القانون الدعابي ادعاء المعنىٰ، ويحط من المضامين. ويحل مكان النقل الإيديولوجي نزع الجوهر الدعابي، وإلغاء القطبية المرجعية. كما حلَّ مكان إجلال المعنىٰ، انحطاط ترفيهيٌ ومنطق ما لا يمكن تصديقه.

إن الإشهار بنغمته الخفيفة والرخوة، حتىٰ قبل أن يتطلع إلىٰ الإقناع والتحفيز علىٰ الاستهلاك، يُعرف عن نفسه فورًا علىٰ أنه إشهار؛ إذ إن الرسالة الأولىٰ لوسيط الإشهار هي الوسيط نفسه، ويُعد الإشهار هنا متجاوزًا للإشهار. وهنا تقف تصنيفات الاستلاب والإيديولوجيا عن العمل، وتبدأ عملية جديدة في طور التبلور، والتي تبدو مثل «تضليل»، لكنه ليس تضليلًا من خلال إخفاء بواعثه، وإنما عبر إبداء أطروحات تلغي حقيقتها من تلقاء نفسها. وبهذا لم تعد للإشهار علاقة مع الوظائف المرتبطة تقليديًا بالإيديولوجيا: حجب الواقع، تلقين المضامين، وهم الذات. ولا ينبغي التخوف من طرح الواقع الإشهاري في نسخته الدعابية كمكون مشارك ضمن حركة «ثورية» أوسع تنتقد الوهم، حتىٰ لو أدىٰ

(1) Lefort, C. (1974), Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes, in *Textures*, p. 8-9. Repris dans *Les formes de l'histoires*, Editions Gallimard, Paris.

ذلك إلىٰ صدم وعينا المعاصر المعادي للإشهار علىٰ نحو كبير. وقد بدأت هذه الحركة مبكرًا في الرسم، ثم واصلت في الأدب والمسرح والسينما التجريبية طيلة القرن العشرين. من المؤكد أنه يستحيل أن نتجاهل أن الفضاء الإشهاري يتبنىٰ بناءً مشهديًا كلاسيكيًا، ويبدو فورًا قابلًا للقراءة وتواصليًا، ولا يحول أي عمل شكلي دون قراءته، وتبقىٰ الصورة كما النص خاضعين لإكراه السرد التمثيلي. وباختصار، فإن هذا هو جلُّ ما كانت تتطلع الحركات الطليعية تحديدًا إلىٰ تفكيكه. لكن وعلىٰ الرغم من هذهِ الفروق المعبرة للغاية، فيبقىٰ أن قانون الدعابة يسقط الإشهار في بوتقة لم تعد هي بوتقة الإغراء الكلاسيكي. إن الإشهار يُبعد ويحول بين انخراط المشاهد في «الخطاب»، ويعيق أحلام اليقظة وعملية التعريف. أليس هذا التماسف تحديدًا هو ما أنجزه الفن الحداثي؟ لقد توقف الفن مع سيزان (Cézanne) والتكعيبية والتجريد أو المسرح منذ بريشت (Brecht) عن الاشتغال في إطار المحاكاة والتعريف، ليظهر كفضاء تصويري ومسرحي خالص، ولم يعد صورةً منسوخة عن الواقع. كما أن المشهد الإشهاري، مع الدعابة، قد انفصل عن المرجع وحاز استقلالية، وانتصب كواقع إشهاري في نوع من تشكل توافق بين التمثيل الكلاسيكي والتماسف المعاصر.

يتعلق الأمر بنقد الوهم وسحر العمق، وهو نقد ينبغي وضعه في إطار زمني أكثر امتدادًا للمجتمعات الحديثة التي تُعرف عن نفسها في تجربتها التاريخية من خلال رفضها لأي نوع من الخضوع لنموذج خارجي، متسام أو متلقىٰ، وعبر استهدافها لتشكيل الواقع الاجتماعي وإنتاجه بنفسها. في المجتمع الذي يهدف إلىٰ التحكم في نفسه بشكل كامل، وإلىٰ التصرف والنظر إلىٰ نفسه انطلاقًا من موقعه، تتوقف أشكال الوهم عن السيطرة وتختفي كآخر أثر يشهد علىٰ التبعية الاجتماعية. ليس بوسع التمثيل وصيغة الوفاء المحاكي المرتبطة به، كما ليس بوسع الإغراء وسلب المشاهد المترتبين عنه أن يستمروا في ظل الأنساق التي ترفض أي أساس أو طرف خارجي متلقىٰ. وتظهر نفس عملية اكتساب الاستقلالية أو إلغاء النماذج المتسامية. لقد تحرر الإنتاج من التقاليد البائدة والأعراف والقيود مع تشكل الرأسمالية والسوق؛ وتحررت السلطة من أساساتها المقدسة في السابق مع ظهور الدولة الديمقراطية ومبدأ سيدة الشعب؛ وتخلت الأشكال عن الإغراء

التمثيلي ووهم المحاكاة مع ظهور الفن المعاصر، ولم تعد تجد قابليتها للفهم خارجها وإنما فيها هي نفسها. وفي ظل هذا السياق، لم يعد قانون الدعابة إلا صورة من صور هذه العملية التي تسقط الوهم وتحرر الواقع الاجتماعي. وحينما يكون الإشهار قابلًا لأنْ يُرىٰ كإشهار، فإنه لا يعدو أن ينخرط في الفعل القديم المتمثل في بروز مجتمع يتخلص من العتمة والعمق، ويصبح مجتمعًا شفافًا وناكرًا للأعراف علىٰ الرغم من دعابته الودية.

وعلىٰ المدىٰ القصير، يجب أن نقرأ توقف الوهم المترتب عن قانون الدعابة كأحد الأشكال التي تأخذها ظاهرة المشاركة، التي تشكلت حاليًا علىٰ جميع مستويات المجتمع. لقد أصبح إشراك الأفراد، وجعلهم أفرادًا فاعلين وديناميكيين وعناصر مشاركة في عملية صنع القرار، إحدىٰ مسلمات المجتمع المفتوح. كما أن التوهمية وحرمان الذات المترتب عنها قد أصبحا غير متوائمين مع نظام يسير وفق الاختيار والخدمة الحرة. وصار الترويض السلطوي وأشكال التحكم والتدجين الثقيلة متجاوزةً؛ لأنها لا تأخذ بالحسبان نشاط الفرد وميزاته. غير أن قانون الدعابة والمسافة التي يضعها بين الذات والمعلومة يستدعي نظامًا يشتغل اعتمادًا علىٰ نشاط الأفراد، وإن في حدِّه الأدنىٰ. وتتطلب الدعابة في الواقع جزءًا من النشاط النفسي من جهة المتلقي. يختفي زمن الإقناع الجماهيري والفرض الآلي للنظام، وأصبحت التوهمية وآليات التعريف العمياء بائدةً. ويلجأ الإشهار في ظل قانون الدعابة إلىٰ التضافر الروحي بين الذوات، ويتوجه إليها مُوظِّفًا مرجعيات «ثقافية» وتلميحات متكتمة كثيرًا أو قليلًا كما يُتوجه إلىٰ ذوات مستنيرة. إن الإشهار يدخل بذلك عصره السيبرنيطيقي.

الموضة: محاكاة ساخرة لهوانية

تُعد الموضة مؤشرًا مهمًا آخر علىٰ الواقع الدعابي. ويكفي تصفح مجلات الموضة وملاحظة الواجهات الزجاجية للاقتناع بذلك: قمصان تحمل رسومًا أو كتابات مضحكة، جوارب تتدلىٰ منها مجسمات لرجل الإسكيمو أو لفِيلة، قبعة مسترجلة، تسريحة القنفذ، رقائق ونجمات الماكياج، نظارات الماس الصناعي، إلخ. «إن الحياة قصيرة للغاية حتىٰ نلبس بشكل تعيس». تقوم الموضة، عبر إلغاء

كل ما يحمل طابعًا جديًا، وقد أصبحت الجدية علىٰ غرار الموت محظورًا كبيرًا في زمننا، بإسالة آخر آثار عالم متشنج وانضباطي، متحولًا إلىٰ عالم دعابي علىٰ نطاق واسع. ويُنظر إلىٰ الأناقة والتميز علىٰ أنهما يجعلان الإنسان متصنعًا، ولهذا حلَّت الملابس الجاهزة مكان دور تصميم الأزياء في إطار دينامية الموضة الحيَّة. لقد حلَّ «المضحك» محلَّ الذوق الجيد والأسلوب العظيم، وتصدر العصر الدعابي علىٰ حساب العصر الجمالي.

من المؤكد أن الموضة لم تتوانَ عن «تحرير» مظهر المرأة منذ سنوات العشرينيات، وعن خلق نمط «شاب»، والعمل علىٰ تراجع الظهور الباذخ، وإبداع أشكال شاذة أو «مضحكة» (Schiaparelli). لكن بقيت الموضة النسائية علىٰ العموم متعلقة إلىٰ غاية الستينيات بجمالية نقية، وبتثمين الأناقة المتكتمة والمتميزة والمتكيفة بشكل من الأشكال مع أناقة الرجال منذ بروميل (Brummell). إننا نخرج من هذا العالم، بالنسبة إلىٰ النساء كما إلىٰ الرجال، وتتشكل ثقافة نزوية، وأصبحت الدعابة إحدىٰ القيم التي تحكم مظهر الأزياء. لم تعد الأناقة تتعلق بتبني آخر صيحات الموضة، بل تتجلىٰ الآن في الإحالة علىٰ شيء ما، وفي الاستقلالية عن الأشكال النمطية، وفي المظهر المشخصن والمتطور والمغاير بالنسبة إلىٰ أساطين الموضة. وسواء تعلق الأمر بمزيد من الأصالة النرجسية الفائقة بالنسبة إلىٰ البعض، أو مزيد من التشابه المتحرر أو المسترخي بالنسبة إلىٰ الغالبية، فقد تزامن المجتمع النرجسي مع بلقنة عالم الموضة، ومع إسالة معالمها وضروراتها، ومع التعايش السلمي المشترك بين الأنماط. لقد مضىٰ زمن الفضائح الكبرىٰ وعزل الناس بالنظر إلىٰ مستوىٰ أناقتهم، ويكفي أن يكون الإنسان نفسه لكن بشكل فيه دعابة. ويمكن أن نسمح لأنفسنا بارتداء أي شيء، وبإعادة تدوير أي شيء. هذا «زمن الدرجة الثانية»، ولقد فقدت الموضة في فلكها المشخصن جوهرها، فلم يعد أمامها رهان أو تحدٍّ.

تحمل الموضة الرجعية التي ظهرت منذ بضع سنوات دلالة كبيرة في هذا السياق. فقد عرفت الملابس المجعدة لجميع الأعمار رواجًا خلال الخمسينيات والستينيات، ولا تشبه الموضة الرجعية أي موضة أخرىٰ بالنظر إلىٰ أنها لم تعد

تقوم علىٰ ضوابط صارمة ومبتكرة، وإنما فقط علىٰ الإحالة المرنة علىٰ الماضي، وإعادة بعث علامات ميتة للموضة يتم تركيبها بحرية. وبهذا المعنىٰ، تكون الموضة الرجعية ملائمة لمجتمع مشخصن، يتطلع إلىٰ التخفيف من الأطر، وتشييد نفسه وفق نمط مرن. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن التقديس اللهواني للماضي هو الذي يجعل الرجعي أكثر ملاءمة لسير الحاضر. إن الرجعي باعتباره موضة مضادة أو انعدامًا للموضة لا يعني نهاية الموضة، وإنما مرحلتها الدعابية أو مرحلة محاكاتها الساخرة، كما أن الفن المضاد لم يعدُ أن أعاد إنتاج الفضاء الفني ووسعه من خلال إدماج البعد الدعابي فيه. إن قدر الأنساق المضادة حاليًا هو الظهور في قالب دعابي. لا يتوفر الرجعي علىٰ مضمون، ولا يعني شيئًا، ويجهد نفسه في نوع من المحاكاة الساخرة الخفيفة في إبراز الدوال القديمة للموضة وإظهارها. لا يُعد هذا الانبعاث حنينيًا ولا مميتًا، وإنما هو متجاوز للنسق؛ إذ إن الرجعي يمثل نظام الموضة ويدل علىٰ الموضة نفسها في تكرار وتقليد من الدرجة الثانية. وهنا كما في مناحٍ أخرىٰ، تكمن المرحلة النهائية للإشارات في اللحظة التي تمثل نفسها وتدل علىٰ ذاتها وفقًا لعملية متجاوزة للمنطق (métalogique) من نوع دعابي؛ لأنها تنقلب إلىٰ تهكم من خلال أثر المرآة. إنه التناقض الجديد الذي تشهده المجتمعات القائمة علىٰ الابتكار، بمعنىٰ أنه عند حدٍ معين، تتطور الأنساق وتنقلب علىٰ ذاتها. وإذا كانت الحداثانية قائمة علىٰ المغامرة والاستكشاف، فإن ما بعد الحداثانية تقوم علىٰ الاستعادة وإعادة التمثل، سواء كان دعابيًا بالنسبة إلىٰ الأنساق الاجتماعية، أو نرجسيًا بالنسبة إلىٰ الأنساق النفسية. لقد حلَّت إعادة اكتشاف الأسس والتنمية الجوانية مكان الهروب نحو الأمام.

لم تعد هناك موضة أكثر من أن يبدو المرء غير آبهٍ بالموضة. لم تتوقف الموضة منذ صنع سروال الجينز علىٰ الترويج لأزياء تنتمي إلىٰ عالم العمل، والجيش، والرياضة: الوزرة، البذلة العسكرية، بذلة الصباغ، معطف البحارة، ملابس رياضة الركض، التنورة القروية. يختلط التافه بالجاد والوظيفي، وتقلد الموضة العالم المهني، وتتبنىٰ بذلك أسلوب محاكاة ساخرة علىٰ نحو بارز. تلطف الموضة عبر تقليدها للبذلات المنفعية من معالمها، ويختفي الإجلال،

وتفقد الأشكال ما كانت تحويه من التصنُّع والتكلُّف، فتتوقف الموضة وعالمها الخارجي عن التعارض علىٰ نحو متطرف بالموازاة مع حركة نفي التعارضات التي نبصرها في كل مكان. إن الموضة حاليًا هي كل ما يحيل إلىٰ الإهمال والاسترخاء، وينبغي أن يبدو الجديد مستعملًا، ويظهر المفكَّر فيه عفويًا. إن الموضة الأكثر تطورًا تقلِّد الطبيعي وتحاكيه بسخرية، ويتم هذا هنا أيضًا بالموازاة مع تراخي المؤسسات والأعراف ما بعد الحداثية. وعندما لا تعود الموضة قطبًا واضحًا علىٰ نحو كبير، يصبح أسلوبها دعابيًا وقائمًا علىٰ التقليد الفارغ والمحيّد.

لا تقتصر المحاكاة الساخرة علىٰ مجالات العمل والطبيعة والموضة نفسها، بل إن جميع الثقافات قد نالت حظَّها من العملية الدعابية. وهنا يندرج رواج الضفائر الأفريقية التي أعادت الموضة تدويرها، ففَقَدَ ما كان يُعد شعائريًا وتقليديًا أي سماكة وسَقَطَ في المهزلة. وهذا هو الوجه الجديد للإبادة الإثنية، فبعد إفناء الثقافات والمجتمعات الغرائبية جاء زمن استعمارية جديدة دعابية. وبعد أن عجز البيض عن احترام الخارج هاهم الآن عاجزون عن احترام الداخل نفسه، فلم يعد الإقصاء والنفي هما اللذان يحكمان علاقتنا بالآخر؛ إذ إن المجتمع ما بعد الحداثي محبٌّ للجديد كثيرًا حتىٰ يرفض أي شيء. بل إننا علىٰ العكس نقبل بكل شيء، وننبش ونبلع كل شيء لكن مقابل التهكم المتحرر بالآخر. وكيفما كانت استعداداتنا الذاتية، يأخذ تمثلنا للآخر في الموضة شكلًا دعابيًا؛ لأنها تسقط في منطق الجديد من أجل الجديد، وتصبح مفرغة من أي دلالة ثقافية. ولا يتعلق الأمر باحتقار، وإنما بمحاكاة ساخرة حتمية ومستقلة عن نياتنا.

لقد برزت ظاهرة جديدة للغاية علىٰ نطاق جماهيري في عالم الموضة خلال السنوات الأخيرة دون أن ننتبه إلىٰ ذلك؛ إذ أصبح المكتوب في خدمة اللباس. وأصبحت العلامات التجارية والكتابات متاحة للعين علىٰ نحو ظاهر في كل مكان تقريبًا، علىٰ سراويل الجينز، والقمصان، والسترات. وتُعرض الحروف والكلمات المكونة من الأحرف الاستهلالية والتركيبات اللغوية والصيغ علىٰ القمصان علىٰ نطاق واسع. إنه غزو إشاري وطوبوغرافي. هل يتعلق الأمر بقضية إشهارية؟ سيكون هذا اختزالًا مغاليًا للإشكال؛ لأن المكتوب علىٰ هذه الألبسة لا علاقة له

في الغالب مع اسم الشركة المصنعة أو منتجاتها. فهل يتعلق الأمر بالرغبة في كسر مجهولية الجماهير، وإظهار انتماء إلىٰ جماعة أو فئة عمرية، أو إبراز هوية ثقافية أو إقليمية؟ حتىٰ هذا غير صحيح؛ إذ إن أي واحد في أي وقت يضع أي لباس، بمعزل عن تأكيد أي هوية. إن الموضة في الواقع قد أبعدت حدودها من خلال إدماج الكتابة في منطقها، ووسعت مجال التركيبات الممكنة، وبهذا أصبحت الكتابة والثقافة والمعنىٰ والانتساب خاضعين لمُعامل دعابي. لقد أصبحت الإشارات غير مرتبطة بدلالاتها وباستعمالاتها ووظيفتها ودعامتها، ولم يتبقَ غير لعبة محاكاة ساخرة وكلّ متناقض حيث اللباس يضفي طابعًا دعابيًا علىٰ الكتابة، والكتابة تضفي طابعًا دعابيًا علىٰ اللباس.

إن كل ما يدور في فلك الموضة يقع تحت طائلة الدعابة، وبالموازاة كل ما تجاوزته الموضة يعرف القدر نفسه. هل هناك ما هو مضحك وتافه أكثر من هذه الملابس أو تصفيفات الشعر التي كانت رائجة في سنوات قليلة من قبل؟ ما تجاوزته الموضة، منذ زمن قريب أو بعيد، يجعلنا نضحك كما لو كان الزمن ضروريًا من أجل أن نعي الطبيعة الدعابية للموضة في راديكاليتها الكاملة. وبالموازاة مع الدعابة الخفيفة المسترخية والحية للحاضر، هناك دعابة غير إرادية ومتصنعة علىٰ نحو غامض بالنسبة إلىٰ ما تجاوزته الموضة. إذا كانت الموضة إذن تُعد نسقًا دعابيًا، فليس هذا صحيحًا فقط بالنظر إلىٰ مضامينها المحتملة، بل يعود ذلك بشكل أعمق إلىٰ طريقة اشتغالها ومنطقها اللامتناهي المتمثل في الترويج للجديد أو شبه الجديد، وإلىٰ تراجع الأشكال ارتباطًا بما سبق. تُعد الموضة بنية دعابية، وليس فقط جمالية؛ وذلك لأن الجديد كما القديم في إطارها يحظىٰ حتميًا بمُعامل «إضحاك»، وذلك وفقًا لعملية الابتكار المستمرة والدورية الخاصة بها. ليس هناك جديد لا يظهر في شكل تافه وفضولي وممتع، وليس هناك قديم لا يبعث علىٰ الضحك.

وكما الإشهار، لا تقول الموضة شيئًا، فهي بنية فارغة، ونحن نخطئ حينما نرىٰ فيها شكلًا حديثًا للخرافة. ولا تكْمُن ضرورة الموضة في الحكي أو الحثّ علىٰ الحلم، وإنما في التغيير من أجل التغيير. وما من وجود للموضة إلا عبر

عملية إسقاط الأشكال المستمرة هذه. وبهذا تعكس الموضة حقيقة أنساقنا التاريخية القائمة علىٰ التجريب المتسارع، وعرض اشتغالها الذاتي وفقًا لنمط لهواني وغير آبهٍ. هناك تغيير في حقيقة الموضة، لكنه تغيير علىٰ مستوىٰ الشكل أكثر مما هو تغيير علىٰ مستوىٰ المضامين. ومن المؤكد أن الموضة تبدع، لكنها علىٰ الخصوص تحاكي التغيير علىٰ نحو ساخر، وتضفي طابعًا كاريكاتوريًا علىٰ الابتكار عبر برمجة وتيرة تغيراتها، وتسريع وتيرة دوراتها، وتعريف الجديد علىٰ أنه الترويج لأدوات، ومحاكاة الجديد الأساسي خلال كل فصل. إن الموضة هي أكبر محاكاة ساخرة غير ضارة في زمننا، وهي علىٰ الرغم من اجتهادها في ابتكار الجديد، وديناميتها التي تقود إلىٰ تقادم الإشارات، ليست مميتة ولا انتحارية (R. König)، بل إنها دعابية.

العملية الدعابية والمجتمع المتعي

لا تدين الظاهرة الدعابية بشيء لأي صرعة زائلة، فمجتمعاتنا قد قامت علىٰ النموذج الدعابي علىٰ نحو مستمر وبشكل ضمني. إن قانون الدعابة، وبالنظر إلىٰ ارتخاء الخطاب الذي يقود إليه، يشكل في الواقع جزءًا من آلية واسعة متعددة الأشكال، تعمل علىٰ تليين أو شخصنة البنيات المتصلبة والإكراهية علىٰ مستوىٰ جميع الفضاءات. وبدلًا من التعليمات الإكراهية، والمسافة الهرمية والصرامة الإيديولوجية، أصبح القرب والاسترخاء الدعابي هو الخطاب السائد في مجتمع مرن ومفتوح. إن قانون الدعابة، عبر منحه حق المواطنة للنزوية، يخفف الخطاب ويزوده بإيقاع ودينامية مصحوبة بالترويج لتقديس ما هو طبيعي وشاب. ينظم قانون الدعابة المقولات «الشبابية» والمقوية، ويلغي ثقل المعنىٰ وجسامته، فهو يشكل بالنسبة إلىٰ الخطاب، ما يشكله «الخط» و«الشكل» بالنسبة إلىٰ الجسد. وكما أن البذاءة تصبح «محظورة» في ظل نسق يستدعي استعدادية وحركية دائمتين للذوات، فإن الخطاب المنمق يختفي بسبب عدم تلاؤمه مع مطلبي الطابع العملي والسرعة اللذين يتطلبهما عصرنا. لا بدَّ مما هو قارع وسريع، ولهذا يختفي كل ما هو ثقيل لصالح «الحياة» والأضواء المخدرة ونحافة الإشارات. إن قانون الدعابة يكهرب المعنىٰ.

يكمن الجانب السار في عملية الشخصنة في أنه لا يمكن الفصل بين الظاهرة الدعابية، كما تظهر عليه في أيامنا، وبين عصر الاستهلاك. إذ إن انفجار الحاجات والثقافة المُتعيَّة التي لازمت ذلك هي التي جعلت التوسع الدعابي أمرًا ممكنًا كما كان الشأن بالنسبة إلىٰ إسقاط الأشكال الاحتفالية للتواصل. يسير المجتمع الذي تتمثل قيمته الأساسية في سعادة الجماهير حتميًا نحو إنتاج واستهلاك واسعين لإشارات متلائمة مع هذه الأخلاق الجديدة، بمعنىٰ خطابات تدخل البهجة والسرور، وتحقق إشباعًا إضافيًا مباشرًا في أي لحظة لأكبر عدد من الناس. يُعد قانون الدعابة الإضافةَ و«النكهة الروحية» للمُتعيَّة الجماهيرية، شريطة ألا نخلط بين هذا القانون والأداة الأبدية للرأسمال، الموجهة نحو تحفيز الاستهلاك. لا ريب أن الخطاب والتواصل المضحكين يوافقان مصالح التسويق، لكن الإشكال الحقيقي هو لماذا؟ لماذا كل هذا الاهتمام بالرسوم الهزلية الآن عند البالغين أنفسهم، بينما كانت الرسوم الهزلية في فرنسا في ماضٍ قريب متجاهلة أو مزدراة؟ لماذا هذه الكتابة الصحفية التي تعج بالعناوين المضحكة والخفيفة؟ لماذا حلَّ الشريط الدعابي مكان الإشهار «الواقعي» والثرثار والجاد والمثقل بالنصوص المعروف في السابق؟ لا يمكن فهم هذه التحولات فقط من خلال ضرورة البيع، أو التطورات التي شهدها مجال التصميم أو التقنيات الإشهارية. إذا كان قانون الدعابة قد فرض نفسه؛ فذلك لأنه يتوافق مع القيم والأذواق الجديدة (وليس فقط مع مصالح طبقة اجتماعية)، ومع نوع جديد من الفردية المتطلعة إلىٰ الترفيه والاسترخاء، والحساسة من الإجلال بعد نصف قرن من التنشئة الاجتماعية عبر الاستهلاك. لا ريب أن الدعابة المرحة الموجهة إلىٰ جمهور واسع لم ترَ النور مع مجتمع الاستهلاك، ففي الولايات المتحدة ومنذ بداية القرن، ظهرت سوق للرسوم الهزلية، وعرفت الرسوم المتحركة نجاحًا كبيرًا في الفترة نفسها، وظهرت إعلانات مسلية في الصحف حوالي عام ١٩٠٠. غير أن تعميم الدعابة الترفيهية وشرعنتها لم يكونا ممكنين إلا مع ثورة الحاجات، وبروز غايات مُتعيَّة جديدة.

تتطلع الدعابة في الزمن الحاضر إلىٰ أن تكون «طبيعية» وقوية، فبريد القراء والأوراق «الواردة» في صحيفة Libération ومجلة Actuel يستعمل علىٰ نحو مكثف التأملات التعجبية والجمل غير القابلة للدحض، والكلمات المعزولة،

والتعبيرات اليومية والمباشرة؛ إذ إن الدعابة لا ينبغي أن تعطي الانطباع في أي لحظة من اللحظات بأنها مدروسة أو فكرية زيادة عن اللازم. لم يعد قانون الدعابة يتلاءم مع الحصافة، أو مع أناقة آداب السلوك البورجوازية، فهو يحاكي لغة الشارع ويتعاطىٰ مع المألوف والإهمال. لا يُلقي التنافس الطبقي من أجل الهيمنة الرمزية إلا ضوءًا قليلًا لا يتجاوز السطح علىٰ ظاهرة تجد جذورها في الثورة الشاملة التي لحقت أسلوب الحياة، وليس في الصراعات من أجل التصنيف المهيب. لا يُعد قانونِ الدعابة أداةً للنبل الثقافي، بل إنه يجلي التميز والاحترام اللذين كانا تحظىٰ بهما العلامات في زمن سابق، ويسقط نظام الأسبقيات والفروق الهرمية من علىٰ عرشه لصالح ابتذال «هادئ» يرقىٰ الآن إلىٰ مرتبة القيمة الثقافية. ومن المهم أيضًا أن نردَّ علىٰ الشكوىٰ الماركسية القائلة بأن هناك مزيدًا من التمثلات السارة كلما كان الواقع رتيبًا وفقيرًا أكثر، وأن التضخم اللهواني يعوض عن المحن اليومية في الواقع ويخفيها. إن قانون الدعابة يعمل في الحقيقة علىٰ تليين العلامات، وإفراغها من أي جسامة، فهو عنصر أساسي حقيقي في دمقرطة الخطابات عبر تحييد الحياة ونزع الجوهر عنها علىٰ نحو لهواني. يتعلق الأمر بدمقرطة ترجع بشكل أقل إلىٰ إنجاز إيديولوجية المساواة منه إلىٰ الفورة التي عرفها المجتمع الاستهلاكي، والذي يوسع الأهواء الفردانية ويقود إلىٰ رغبة جماهيرية في العيش بحرية فورًا، وبالموازاة مع ذلك يحط من قيمة الأشكال الصارمة. إن ثقافة العفوية والأسلوب الحر، التي لا تُعد الدعابة الحالية إلا إحدىٰ تجلياتها، تمضي في صحبة الفردانية المُتعيَّة، ولم تكن ممكنة من الناحية التاريخية إلا عبر المثل الأعلىٰ المتمثل في تضخم الحرية الفردية داخل المجتمعات المشخصنة.

إن الدعابة التي نراها الآن تتدفق من كل حدب وصوب، ليست إبداعًا تاريخيًا جديدًا علىٰ نحو تام. فمهما بلغت حداثة الدعابة الشعبية، فإن هناك روابطَ تجمعها بروح خاصة ترجع أصولها إلىٰ زمن سابق، وهي روح الدعابة التي انتشرت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في إنجلترا علىٰ وجه الخصوص. ترتبط الدعابة المعاصرة بالنظر إلىٰ ميزتها الودِّية بالدعابة الكلاسيكية، التي تُعد هي الأخرىٰ ومن نواحٍ عدة متسامحةً ومهذبة. ولكن إذا كانت الأولىٰ

قد ترتبت عن التنشئة الاجتماعية المُتعيَّة، فإن الثانية يجب ربطها بظهور المجتمعات الفردانية، وبهذا المعنىٰ الاجتماعي الجديد للوحدة الإنسانية مقارنة بالكلِّ الجماعي، والذي تمثل أحد آثاره في الإسهام في الحطِّ من شأن استخدام العنف وكبح جماحه. تظهر الدعابة، وعلىٰ عكس السخرية، كموقف يبرز نوعًا من التعاطف والتواطؤ، وإن كان فيهما تصنُّع، مع الذات المعنية؛ إذ نضحك مع هذه الذات ولا نضحك عليها. فكيف إذن بوسعنا ألا نربط هذا الجانب الوجداني الخاص بالدعابة وهذا التشارك الذاتي بالأنسنة الشاملة للعلاقات بين الأشخاص المرتبطة بولوج المجتمعات الغربية إلىٰ النظام الديمقراطي الفرداني؟ لقد حدث تلطيف للكوميديا كما حدث تلطيف للعقوبات، وكما حصل تراجع في العنف الدموي، ولا نعدو في زمننا الحاضر أن نواصل هذا التعقل بشكل مختلف. تتمثل روح الدعابة في إبراز الجانب المضحك في الأشياء وخصوصًا في أثناء اللحظات الصعبة في الحياة، وفي التندُّر مهما كانت صعوبة الأحداث. وفي هذه اللحظة التي تتغير فيها النبرة الحاكمة في الكوميديا، تحظىٰ الدعابة «اللائقة» بالتقدير المتواصل، حتىٰ إن أفلام الحرب الأمريكية أصبحت رائدة في فن تمثيل أبطال مكتنفين بالغموض توازي دعابتهم الباردة حجم المخاطر التي يتعرضون لها. لقد أصبح قانون الدعابة من بعد القانون الفُروسي للشرف خلقًا ديمقراطيًا. من الصعب في الواقع أن نفهم انتشار هذا النوع من السلوكيات من دون ربطه بالإيديولوجية الديمقراطية، وبمبدأ الاستقلالية الفردية الحديثة التي أتاحت إمكانية تقدير الكلام الشاذ الإرادي، والمواقف غير التقليدية والفاترة لكن دون تباهٍ أو رهان وفقًا لمجتمع تسوده المساواة. «إن حفنة من الدعابة تكفي لتجعل من جميع الناس إخوة»[1]. تلعب الدعابة هذه الوظيفة الديمقراطية المزدوجة، فهي تسمح للفرد، وإن بشكل مؤقت، من أن يتحرر من حضن القدر والبداهات والأعراف، وبأن يؤكد بخفة علىٰ حرية ضميره، كما أنها تمنع الأنا في الوقت نفسه من أن تؤخذ علىٰ محمل الجدّ، ومن أن ترسم صورة «متعالية» أو مترفعة، وتظهر دون تحكم في الذات علىٰ نحو مندفع أو عنيف. تهدئ الدعابة العلاقات

(1) Thompson, Ph. (1947), *L'humour britannique*, Lausanne, p. 27.

بين الناس، وتفك أسباب التخاصم مع الإبقاء علىٰ مطلب الأصالة الفردية في الوقت نفسه. ولهذا ترجع الحظوة الاجتماعية للدعابة، باعتبارها قانونًا لترويض الناس علىٰ المساواة، وينبغي فهم هذا القانون هنا كأداة للتنشئة الاجتماعية الموازية للآليات الانضباطية. ولهذا فإن الإنسان المعاصر، لكي يكون متحكمًا في ذاته ومنضبطًا حتىٰ في مواقفه الدعابية، لا ينبغي أن يُتخذ هدفًا للإخضاع أكثر فأكثر كلما انتشرت تكنولوجيات الفيزياء الدقيقة للسلطة. إن الإنسان الانضباطي في الواقع قد حقق من خلال الدعابة انسحابًا وتحررًا، علىٰ الأقل في الظاهر، مدشنًا علىٰ هذا المستوىٰ تمكينًا للفضاء الذاتي لم نتوقف عن توسيعه منذ ذلك الحين.

تشكل روح الدعابة بازدواجيتها التي تجمع بين الهجاء والحساسية الرفيعة، وبين الشذوذ الخاص والجدية، الثورةَ الفردانية الأولىٰ، بمعنىٰ تنامي قيم الحرية والمساواة والتسامح، في إطار المعايير الانضباطية للتحكم في الذات. ومع إنجاز الثورة الفردانية الثانية المتمثلة في المُتعيَّة الجماهيرية، غيرت الدعابة من نبرتها بتأسسها علىٰ قيم الودِّ والتواصل بشكل أولوي. ولهذا لم يعد الهدف في الصحافة وخصوصًا في الدعابة اليومية هو الاستهزاء من المنطق، واستنكار بعض الأحداث أو التهكم منها، وإن تم ذلك بشكل فيه عطف، بل يتعلق الأمر بخلق جوٍّ من «الاسترخاء». تؤدي الدعابة بشكل من الأشكال وظيفة اتصالية. إن نزع الجوهر عن الكوميديا يستجيب للنزع النرجسي للجوهر عن الإنسان وحاجته إلىٰ القرب التواصلي، وتنتمي الدعابة الشعبية والقانون الودِّي إلىٰ الآلية نفسها، فهما جميعًا يرتبطان بالثقافة النفسية والفردية النرجسية، وينتج كلاهما «حرارة» إنسانية في مجتمع يقدر العلاقات المشخصنة، ويعمل كلاهما علىٰ دمقرطة الخطاب والسلوكيات الإنسانية. إذا كان قانون الدعابة قد احتلَّ هذه المكانة حتىٰ في الحديث العادي، فإن هذا لا يرجع إلىٰ مُتعيَّة الاستهلاك وحسب، وإنما أيضًا إلىٰ نفسنة العلاقات الإنسانية التي تنامت بالموازاة. وتلقىٰ الدعابة المرحة النجاح عندما تغدو العلاقة مع الآخر منفسنة أو مفرغة من أي رهان جماعي، وحينما يصبح المثل الأعلىٰ هو إقامة «اتصال» إنساني، ولَمَّا لا يعتقد أحد في أهمية الأشياء. عندما لا يُؤخذ الإنسان علىٰ محمل الجدّ فهذا دمقرطة للفرد، وهذا

لا يعبّر عن ضرورة إيديولوجية في المساواة وحسب، وإنما يترجم تغيرًا أنثروبولوجيًا، وبروز شخصية متسامحة، لا تملك طموحًا كبيرًا ولا فكرة مترفعة عن نفسها ولا معتقدًا محسومًا. إن الدعابة التي تسوي أشكال المعنىٰ بحركات عين لهوانية تتطابق مع التعويم النرجسي، الذي يبدو هنا أيضًا كأداة ديمقراطية.

تدخل المجالات الحميمية التي كانت تُعد من الطابوهات في السابق مثل الجنس والعاطفة في اللعبة، وانظروا فقط إلىٰ «الإعلانات الصغيرة» التي تريد أن تبدو مضحكة وأصيلة بأي ثمن. نقرأ مثلًا في إعلان «إن كنت أجمل من جيمس دين، وأسرع من دايتونا، وأخطر من ماد ماكس؛ فأجب وسنشغلك». لقد تغير الزمن، ولم يعد من غير المناسب أن يعرض الإنسان مشاكله، ويعترف بضعفه، ويكشف عن وحدته، بل إن الأمثل علىٰ العكس هو التعبير عن ذلك إلىٰ «الدرجة الثانية»، من خلال صيغ مبالغة حداثية تتضخم حتىٰ تصبح لا تعني شيئًا عدا ذوق الدعابة عند المرسل. وتصبح الدعابة بالموازاة مع ذلك ميزة يشترطها الآخر. يتعلق الأمر بقول كل شيء لكن دون أن يؤخذ الإنسان علىٰ محمل الجدّ؛ ولهذا فإن الدعابة المشخصنة هي دعابة نرجسية، فهي شاشة تحمي الذات، كما أنها أداة باردة للاستعراض. وتكْمُن الازدواجية ما بعد الحداثية في أن القانون المفضل للتواصل مع الآخر يتأسس علىٰ النمط الدعابي بينما تقوم العلاقة مع الذات علىٰ العمل والمجهود (العلاجات، الحمية، إلخ). حتىٰ إن هجينًا جديدًا قد ظهر إلىٰ الوجود متمثلًا في «الضحك العلاجي»، وهي طريقة ناعمة وعميقة من أجل الحصول علىٰ طاقة حيوية مضاعفةً عشر مرات. إننا نقارب أجسادنا وعقولنا من خلال تقنيات التنفس واليقظة الشعورية من مِنظور جديد تجمع بين الانفتاح والاستعداد. لقد أدخل هذا «الضحك القادم من الهند» إلىٰ حياتنا نفَسًا قديمًا ومنسيًا.

دخل قانون الدعابة إلىٰ عالم المرأة الذي بقي زمنًا طويلًا بمعزل عن هذا البعد، بالنظر إلىٰ أنه كان محكومًا بتفاهة المظاهر، فضلًا عن جدّية محافظة وأخلاقية ثابتة كما لاحظ سوليرو (Sullerot) ذلك. لم يبدأ النمط القديم للمرأة في التغير إلا مع ظهور المرأة «الاستهلاكية» إبان العشرينيات والثلاثينيات، مارًّا بذلك

من بعض الكآبة إلىٰ الفرح الواضح والتفاؤل الضاحك. أصبح استعمال الدعابة رائجًا الآن في الصحافة النسائية، وصارت موضة الملابس الداخلية للمرأة تعرض كرسوم مضحكة (مجلة Elle)، وأصبحت النساء من بين مشاهير الرسوم الهزلية، وأصبحت الكتابة خصوصًا بعد الهجوم النسائي توظف أشكال الدعابة علىٰ نحو حرٍّ وغير شاعر بالذنب. وفي المسلسلات الأمريكية (Drôles de dames) تقوم النساء بالأحاديث والمواقف المسترخية نفسها كما يفعل الرجال. لقد أضفىٰ المجتمع المُتعيُّ الشرعيةَ علىٰ الدعابة عند جميع الفئات الاجتماعية والعمرية علىٰ مستوىٰ الجنسين، عبر تعميم الأذواق المرحة، وهي دعابة بالمناسبة تتشابه أكثر فأكثر ومتاحة للجميع من «سبعة أعوام إلىٰ سبعة وسبعين عامًا».

قدر الدعابة وعصر «ما بعد المساواة»

تتمثل النتيجة النهائية للعصر الاستهلاكي في ولوج الدعابة إلىٰ فضاء المعنىٰ الاجتماعي، وتصبح القيم العليا موضوعًا للمحاكاة الساخرة بالنظر إلىٰ كونها عاجزة عن فرض أي استثمار عاطفي عميق. وتصير المعالم السامية مفرغة من جوهرها تحت ضغط القيم المُتعيَّة والنرجسية، ولم تعد القيم التي كانت تهيكل العالم خلال القرن العشرين (الادخار، العفة، الضمير المهني، التضحية، الجهد، احترام الوقت، السلطة) تحظىٰ بالاحترام، وتدعو إلىٰ الضحك أكثر مما تدعو إلىٰ الإجلال؛ إذ إن هناك شيئًا باليًا أو مضحكًا يرتبط بأسمائها علىٰ الرغم منًّا. ومن بعد مرحلة الترسيخ المجيدة والبطولية للديمقراطيات التي دخلت خلالها العلامات الإيديولوجية (القومية، المساواة، الاشتراكية، الفن من أجل الفن) في تنافس مع الخطابات الهرمية التي أُطيح بها، نلج الآن إلىٰ العصر الديمقراطي ما بعد الحداثي الذي تلازم مع النزع الدعابي للجوهر عن المعايير الاجتماعية الأساسية.

لا تعبر عملية الدعابة عن إنتاج الإشارات «المضحكة» بشكل إرادي وحسب، وإنما أيضًا عن مستقبل تمثلاتنا التي نحاكيها بسخرية، وهذا بمعزل عن إرادة الأفراد والجماعات. حتىٰ الأمور الأكثر جدّية وهيبة الآن تأخذ نبرة كوميدية، ولم يسلم منها شيء، في اللحظة التي يذوب فيها الصراع السياسي نفسه والانقسام بين اليمين واليسار في محاكاة ساخرة للتنافس الذي ترمز إليه الحفلات

المضحكة للغاية والتي تتمثل في المناظرات المتلفزة. لقد أصبح تَمثل السياسة بسبب شخصنتها مجالًا للدعابة علىٰ نحو كبير. كلما توقفت الخيارات الكبرىٰ عن التعارض بجِدَّة، كلما أصبحت السياسة مصورة علىٰ نحو أكثر كاريكاتورية علىٰ شكل حلبات اقتتال تضم مقاتلين أو أربعة. وكلما فقدت السياسة جاذبيتها، كلما أصبحت الساحة السياسية أشبه باستعراض للنوايا الحسنة وللشرف والمسؤولية، وتحولت إلىٰ مهزلة تهريجية. إن المرحلة العليا من استقلالية السياسة ليست هي العزوف السياسي الراديكالي للجماهير، وإنما تحول الشأن السياسي إلىٰ فرجة وانحطاطه الهزلي. حينما تتحول التباينات بين الأحزاب إلىٰ نكتة، وتُرىٰ علىٰ نحو متزايد كذلك، تشتغل الطبقة السياسية في ظل أنساق مغلقة، وتبرع في اللقاءات التلفزية، وتكرس نفسها لمتعة التدابير القيادية والتكتيكات البيروقراطية، وتواصل علىٰ العكس من ذلك لعب لعبة التمثيل الديمقراطي أمام فتور الناخبين المسلي. لقد دخلت عملية الدعابية نفسها، باعتبارها أداةً لتمكين الأنظمة والأجهزة من الاستقلالية -السياسة في هذا السياق-، إلىٰ مرحلة الاستقلالية الخاصة بها. ويحل التمثل الدعابي في أيامنا في القطاعات الأكثر «جسامة»، ويشيع وفقًا لضرورة غير متحكم فيها، وفي استقلالية عن نوايا الفاعلين التاريخيين وغاياتهم. لقد أصبحت قدرًا.

تقدم الكوميدي كولوش مرشحًا للانتخابات الرئاسية الفرنسية في نوفمبر ١٩٨٠ ولقي تعاطفًا واسعًا، كما تشكلت لجنة مساندة «جادة» من أجل دعمه. هل يمكن أن نتخيل ظاهرة تبرز المستقبل الدعابي للسياسة أكثر من هذه؟ مهرج يترشح للانتخابات، ولم يُصب أحد بالصدمة، باستثناء الطبقة السياسية نفسها، وخصوصًا تلك التي تنتمي إلىٰ اليسار. لقد شعرَ الجميع بالفرح من رؤية فكاهي مهني يتقدم لكي يحتل الساحة السياسية؛ لأن هذه الأخيرة قد سبق وتحولت إلىٰ حفلة هزلية. ومع مقدم كولوش، لم تعدُ المهزلة السياسية أنها صعدت إلىٰ أقصىٰ حدودها. عندما تفقد الحياة السياسية سموَّها وتتعرضَ للشخصنة، لا ينبغي أن نستغرب من نجاح فنان منوعات من أن يحظىٰ بحصة كبيرة من نوايا التصويت، بينما كانت هذه الأصوات موجهة من قبل للقادة السياسيين، أي هؤلاء الكوميديين من الدرجة الثانية. علىٰ الأقل سنضحك «بشكل حقيقي». لا تتعلق ظاهرة كولوش

بحنين كرنفالي ولا بمنطق انتهاكي (الذي يفترض بشكل أساسي نظامًا جادًا)، بل ينبغي أن نراها باعتبارها محاكاة ساخرة خالصة لحقت بالآليات الديمقراطية. إنها محاكاة ساخرة تفاقم المحاكاة الساخرة للسياسة.

لقد سقطت القيم والسياسة والفن نفسه في هذا الانحطاط الذي لا يمكن مقاومته. ولقد انتهت أيام السعد التي عرفناها خلال نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين، أما الآن فكل الأفعال المجردة والإشكالية و«الدنيا» -وخصوصا هذه الأخيرة- لديها أثر كوميدي، بمعزل عن مضامينها. لقد علقنا كثيرًا علىٰ دعابة الفنانين الشعبيين، وحول نزع القداسة عن الفن الذي تم بفضلهم، إلا أن الفن الحديث بكامله في العمق هو من تَلَبَّس تدريجيًا بنبرة دعابية. فلقد توقف الفن عن الظهور بمظهر «الجدّية» مع بروز التفكيكات التكعيبية الكبرىٰ والفانتازيا السريالية، والتجريد الهندسي أو الانطباعي وانتشار الحركات الشعبية، والواقعيين الجدد، وفن الأرض، وفن الجسد، والعروض المتفاعلة مع الجمهور، والنمط، وهي كلها تحسب الآن علىٰ الفن ما بعد الحداثي. إن الفن في سعيه الحثيث نحو الابتكار قد ذوّب جميع معالمه الكلاسيكية، وتخلّىٰ عن المهارة والجمال، ولم يتوانَ عن قطع الصلة بالتمثيل، وخرق نفسه باعتباره فضاءً مبجلًا، فدخل بذلك إلىٰ عصر الدعابة. ويُعد هذا الأخير المرحلة النهائية في علمنة الأعمال، والعصر الذي يفقد فيه الفن وَضْعَه المتسامي ويبرز كنشاط مكرس للرفع من شأن «أي شيء» محمولًا علىٰ ظهر الخديعة. يصبح الفن مضحكًا من فرط بساطته وانطوائه علىٰ نشاطه الخاص، ومن فرط السعي نحو الهروب من الفن، ومن فرط المستحدثات و«الثورات»، بالنظر إلىٰ بحثه الحثيث عن المواد ذات القيمة الدنيا، وعن «الأفعال» والأشكال والأحجام الأولية، وعن مرتكزات جديدة. لم تعد الدعابة في الأعمال الفنية مرتبطة بمضامينها الذاتية، وإنما تتعلق بتجذير الطريقة الفنية علىٰ نحو كبير، وإعادة تبيئتها بشكل يظهر علىٰ أنه مجاني وساخر في أعين الجمهور. إن اختفاء الرموز الجمالية الكبرىٰ، وإصرار الطلائع علىٰ الذهاب إلىٰ أقصىٰ حد قد غير تمامًا من طريقة إدراك الأعمال، التي أصبحت تشبه أدوات ترفيةٍ عبثية.

وعلىٰ صعيد آخر، فقد تَلوَّن الاحتجاج الاجتماعي نفسه بلون الدعابة، مع تفتت الخصوصيات والمزايدة الأقلية للشبكات والجمعيات (الآباء العزاب، السحاقيات المدمنات علىٰ المخدرات، جمعيات مرضىٰ الرهاب من الميادين أو الأماكن المغلقة، جمعيات النساء البدينات، الأشخاص الذين يعانون من الصلع، قبيحو الوجه وقبيحاته، أي كل ما يسميه روزاك بـ «الشبكة الوضعية»). إن هذا الأمر المضحك يرتبط بتنامي الحق في الاختلاف وتصغيره علىٰ نحو غير متناهٍ. وعلىٰ غرار نكتة الصناديق التي تحوي صناديق أخرىٰ أصغر حجمًا، لا يتوقف الحق في الاختلاف عن سحب جماعات، والتأكيد علىٰ تضامنات جزئية، وتمكين تفردات جديدة تقف علىٰ حدود المتناهي في الصغر. لقد جاء التمثل الدعابي مع التزايد المتضخم الذي عرفته تفرعات المجال الاجتماعي وانقساماته. إننا نسمع شعارات جديدة مثل «البدين أحسن» أو «الأصلع أحسن»، ونرىٰ تجمعات جديدة مثل «جماعة السحاقيات اليهوديات»، و«رجال في سن اليأس»، و«منظمات الأشخاص غير المنجبين»، فمن منَّا لا يقف علىٰ الخاصية الدعابية التي يتميز بها التأكيد علىٰ الذات وعلىٰ الاختلاط الاجتماعي ما بعد الحداثي الذي يقف في وسط الطريق بين الأداة والضرورة التاريخية. إنها كوميديا فورية تنفذ في الحال، وأي جمعية تدخل سريعًا في عادات العصر. لقد فقد الانقسام الاجتماعي بهاءه ومركزيته الشجية في السابق مع تزايد حِدَّته، وأصبح مجرد أداة بفعل غزارة الاختلافات الميكروسكوبية.

لا ريب أن هذه الانقسامات لا تندرج جميعها في الإطار نفسه، فالصراعات المتمركزة حول الإنتاج والتوزيع والبيئة تظل بالنظر إلىٰ خصائصها جادة علىٰ نحو لا جدال فيه. ولهذا، فكلما توارت الإيديولوجيا الثورية كلما وظفت الأفعال الاجتماعية خطابا وشعارات أوسع، حتىٰ تلك منها التي تبقىٰ مؤطرة من أجهزة بيروقراطية. ولم تعد الإعلانات واللافتات والملصقات تتردد في تبني أسلوب دعابي وتهكمي شيئًا ما، وأسلوب أسود نوعًا ما (معادو الانتشار النووي، أنصار البيئة). ونرىٰ الألوان والبذلات خلال المظاهرات التي تنظمها الحركات التي تشكل «قطيعة»، وتنتهي في شكل إحتفالي. لقد أصبح النضال نفسه يسترخي شيئًا ما وإن مع بعض التأخير. إننا نشهد في الحركات الاجتماعية

علىٰ الخصوص، إرادة واضحة تروم شخصنة طريقة الصراع، و«تهوية» النضال، وعدم الفصل تمامًا بين ما هو سياسي وما هو وجودي؛ وذلك من أجل تجربة شاملة ومطلبية وجماعية، و«مضحكة» بالمناسبة علىٰ نحو أكبر. إن أخذ الإشكالات علىٰ محمل الجدّ أمر يظل مقبولًا، ولكن دون أن يفقد الإنسان روح الدعابة. ولم تعد الصرامة النضالية تفرض نفسها بتلك الضرورة التي كانت في السابق، وقد حلَّ التراخي الذي أصاب الأعراف المُتعيَّة والنفسانية حتىٰ داخل نظام الأفعال الاجتماعية، التي ومع ذلك لا تبقىٰ بمنأىٰ عن مواجهات تكون صعبة أحيانًا.

وكما أن التبديد متعدد الأشكال للجماعات يضفي طابعًا دعابيًا علىٰ التمييز الاجتماعي، فإن الفردانية الجامحة كذلك تميل إلىٰ إثارة فهم للآخرين لا يخلو من نبرة كوميدية. يغدو كل واحد من فرط الشخصنة حيوانًا فضوليًا بالنسبة إلىٰ الآخر، وغريبًا علىٰ نحو غامض، لكنه يظل خاليًا من أي سر يثير القلق: إنه الآخر شبيه بمسرح عبثي. إن التعايش بشكل دعابي هو ما يرغمنا عليه الفضاء المشخصن؛ لم يعد الآخر يصدم، وقد فقدت الأصالة قوتها الاستفزازية، ولم يبقَ إلا الغرابة التافهة لعالم يُبيح كل شيء، ويُرىٰ فيه كل شيء، وعالم لم يعد يستحث إلا ابتسامة عابرة. يعيش البالغون في الوقت الحاضر ويلبسون و«يتقاتلون» خلال شهور عطلتهم مثل رعاة البقر والهنود في الزمن الغابر، بينما «يتبنىٰ» آخرون دمىٰ ويحيطونها بالرعاية مثل الأطفال، وهناك من يتسكع في الطرقات فوق مزالج ذات عجلات، وهناك من يستعرض علىٰ الهواء بعفوية وقوة تفاصيلَ بخصوص مشاكله الجنسية. وتجد المعتقدات والطوائف والممارسات التي لا تأتي علىٰ بال من يتبناها بكثرة. لقد دخل الآخر في مرحلة «أي شيء»، ومرحلة الاختلال الهزلي. وبذلك لم يعد نمط إدراك الآخر يكْمُن في المساواة ولا في اللامساواة بل في الفضول الماتع، فقد أصبح كل منَّا محكومًا عليه بالظهور بشكل غريب ولافت للنظر في أعين الآخرين علىٰ الدوام. لقد تمثل آخر نزعٍ للقداسة في إفراغ العلاقة بين الناس من جسامتها البالغة في القدم، بالموازاة مع إسقاط أصنام هذا العالم وكبرائه. وتمثل آخر تجريدٍ في تكريس الجانب الكوميدي في الصورة التي نمنحها للآخرين. إنه تجريد يشبه ذلك الذي يقوم به

اللاوعي والمكبوت، فالفرد قد تعرض هو نفسه للسلب في ما يخص تَمثله، سواء تعلق الأمر بالنظام الذاتي أو بين الذاتي. لقد فقدت الأنا التحكم في الحقيقة نفسها بسبب اللاوعي، وانحطت الأنا إلىٰ لعبة تافهة بسبب العملية الدعابية. ولا ينبغي أن نتجاهل الثمن والرهان الذي ينطوي عليه عصر المتعة بالنظر إلىٰ أن هذا الأخير قد نزع الجوهر عن تمثل الفرد كما عن وحدته. لم تكتفِ عملية الشخصنة، كما قال نيتشه، بتقويض تَمثل الأنا والحطّ من شأنها مع ظهور التحليل النفسي، بل إنها حطّت بالموازاة مع ذلك من قيمة التمثل البيني الإنساني من خلال جعل الآخر كائنًا من «درجة ثالثة» وأداة معتوهة.

يجسد التحول الدعابي للدلالات الاجتماعية وللناس بداية تشكل المرحلة النهائية للثورة الديمقراطية. وإذا كانت هذه الأخيرة تعني إلغاء جميع أشكال الهرمية الجوهرية تدريجيًا وتتطلع إلىٰ إنتاج مجتمع خالٍ من الفروق الجوهرية دون علوٍ ولا عمق، فإن العملية الدعابية التي تُفقد المؤسسات والجماعات والأفراد عَظَمَتَهُم نهائيًا تطيل أَمَدَ المقصد القديم للحداثة الديمقراطية، وإن توسلت في ذلك أدوات من غير إيديولوجيا المساواة. ويصبح الشأن الاجتماعي في ظل عصر الدعابة الذي يقرب المسافات متوائمًا مع ذاته علىٰ نحو نهائي، وما من شيء يظل يستدعي الإجلال، فقد تم سحق القامات في ظل التحررية المعممة في السلوك، ونالت الحياة الاجتماعية استقلاليتها الكاملة وفقًا لجوهر المشروع الديمقراطي. غير أنه وبالموازاة، يفرز عصر الدعابة والشخصنة آثارًا جديدة للغاية علىٰ مستوىٰ نظام آلية المستوىٰ، حتىٰ إنه يحق لنا أن نتساءل إذا ما كنّا قد ولجنا إلىٰ مجتمعات «ما بعد المساواة» بشكل من الأشكال. إن المجتمع الذي كان من المفترض أن ينتظم دون تباين ولا فروق بالنظر إلىٰ عمل المساواة، هو في طور تحويل الآخر إلىٰ غريب جذري، ومتحول غريب الأطوار حقيقة. إن المجتمع القائم علىٰ مبدأ القيمة المطلقة التي يتمتع بها كل شخص، هو نفسه المجتمع الذي يميل فيه الأفراد إلىٰ أن يصبحوا جثثًا متحركة رخوة ومضحكة في أعين بعضهم البعض. وإن المجتمع الذي قام علىٰ حق الجميع في أن يحظىٰ بالاعتراف الاجتماعي، هو ذاته المجتمع الذي يتوقف أفراده عن رؤية أنفسهم متشابهين من فرط التضخم الفرداني. كلما كان هنالك اعتراف متساوٍ كلما تزايد

التميز الأقلي، وكلما انقلب اللقاء بين الناس إلىٰ غرابة مضحكة علىٰ نحو أكبر. إننا محكومون بالتأكيد دائمًا علىٰ مزيد من المساواة «الإيديولوجية»، والإحساس بالتباينات النفسية المتزايدة بالموازاة مع ذلك. ومن بعد ما عرفت المساواة مرحلة بطولية وكونية، وإن كانت محدودة بكل تأكيد في الفروق الطبقية الواضحة، نعيش الآن المرحلة الدعابية والخاصة للديمقراطيات حيث تهزأ المساواة من المساواة.

التكنولوجيا الدقيقة

يتوافق تفتت الانقسام الاجتماعي نوعًا ما مع الاتجاه التكنولوجي الجديد نحو «الخفيف»، ففي مقابل الشخصنة الفائقة للأفراد والجماعات هناك سباق نحو التصغير جَعَلَ الأجهزة الصغيرة في متناول جمهور أوسع. لقد وقفنا منذ زمن طويل علىٰ الجانب المضحك في الابتكارات التكنولوجية الحديثة، وتكاثر إكسسوراتها، وزيغها المتمثل في الوظيفية المطلقة (أفلام تاتي علىٰ سبيل المثال). غير أنه ظهر بُعد جديد في زمن الستريو والفيديو و«الرقاقة» ترك وراءه بمسافات الجانب المضحك علىٰ مستوىٰ الآليات التي «لا فائدة منها». لا ينشأ الإدراك الدعابي في الزمن الحاضر عن النمو الخارجي المجاني، وإنما من الكفاءة التكنولوجية علىٰ مستوىٰ شغل حيز أقل من الفضاء. وكما أن الآخر قد تحول بالقوة إلىٰ أداة من فرط نزع النمطية عنه، فقد أصبحت التكنولوجيا دعابية من فرط «الضغط» والأبعاد المصغرة: جهاز ستريو صغير، تلفاز صغير، جهاز الاستماع، ألعاب إلكترونية مصغرة، حاسوب جيبي. يتعلق هذا الأثر المضحك بكون الأكثر صغرًا يحوي الأكثر تعقيدًا، وتثير عملية التصغير اللامتناهية الاستمتاع المدهش والمتأثر للمدنس. إننا قد بلغنا منذ الآن زمن الآلات تحت المصغرة، والقلم الإلكتروني، وآلة الترجمة الصوتية الصغيرة، وتلفاز السوار-الساعة، والشاشة المسطحة. وفي هذه المزايدة المتعلقة بالتصغير، يتوزع الوظيفي واللهواني علىٰ نحو جديد. لقد ظهر جيل ثانٍ من الأدوات (لكن الكلمة ليست ملائمة علىٰ ما يبدو) تتجاوز الوظيفة التجميلية والآليات فوق الوظيفية. وتُعد الروبوتات والحواسيب الصغيرة في الزمن الراهن باردةً، و«ذكية»، واقتصادية. يُدير الحاسوب المنزلي الميزانية، ويركب الأكلات وفقًا للفصول وأذواق الأسرة،

ويحل مكان مربية الأطفال، وينذر الشرطة أو رجال الإطفاء إذا كان ثمة حاجة إلىٰ ذلك. لقد حلَّ خيال علمي ناعم مكان الكوميديا البذيئة والسريالية للأدوات. انتهىٰ التحكم، فقد أصبحت كوميديا الأشياء بفضل التصغير المعلوماتي متعقلةً في الوقت الذي أصبح فيه اللعب تحديدًا هدفًا للتكنولوجيات المتطورة (ألعاب الفيديو). الصغير أجمل، وكما في الأعراف، فلقد تناقص الأثر الدعابي للتقنيات في ظل تطور المعالجات الدقيقة. ربما سنحظىٰ بفرص أقل لكي نتهكم من منتجات التكنولوجيا. في اليابان يعملون علىٰ تطوير روبوتات منزلية بمظهر إنساني، وهي تُعد أجهزة محاكاة مبرمجة حقيقية، وخصوصًا من أجل الضحك والإضحاك.

نرجسية معلبة

حينما تدخل الحياة الاجتماعية مرحلتها الدعابية، تبدأ حينئذ النرجسية الجديدة، وهي آخر معقل احتفالي لعالم يفتقد إلىٰ القوة العليا. ومقابل الحط الساخر من شأن الحياة الاجتماعية، هناك استثمار طقوسي فائق في الأنا. ويمثل التحول الدعابي للحياة الاجتماعية جزءًا جوهريًا في صعود النرجسية. وفي الوقت الذي تغرق المؤسسات والقيم في تأصلها الدعابي، تتعالىٰ الأنا لتصبح أكبر موضوع يحظىٰ بالتقديس في زمن ما بعد الحداثة. ما الذي يشغل اهتمامنا الآن علىٰ نحو جدّي إن لم يكن الاهتمام بتوازننا النفسي والجسدي؟ عندما تحتضر الطقوس والأعراف والتقاليد، وحينما يعوم كل شيء في فضاء ساخر؛ يتصاعد الهوس والممارسات النرجسية، فهي وحدها لا تزال تحظىٰ بكرامة احتفالية. لقد قيل كل شيء حول الطقوس النفسية، والتنظيم الصارم للجلسات، وعن هالة التحليل إلخ. إلا أننا لم نلاحظ بما يكفي أن الرياضة نفسها في الزمن الحاضر، مهما كانت مرنة ومستقلة، قد أصبحت أيضًا ممارسة تلقينية من نوع جديد. إننا علىٰ علم بالتطور السريع الذي شهدته الممارسة الرياضية، والرياضات الفردية[1]

---

(١) لقد مرَّ عدد الموجزين في كرة المضرب في فرنسا من ٥٠,٠٠٠ عام ١٩٥٠ إلىٰ ١٢٥,٠٠٠ عام ١٩٦٨، ليصل إلىٰ أكثر من ٥٠٠,٠٠٠ عام ١٩٧٧، متضاعفًا بذلك أربع مرات في أقل من ثماني سنوات. أما عدد الموجزين في رياضة التزلج، فقد تضاعف ثلاث مرات بين عامي ١٩٥٨ و١٩٧٨ ليصل حاليًا =

علىٰ وجه الخصوص. لكن ما يثير الاهتمام أكثر هو التطور الذي عرفته الأنشطة الرياضية «الحرة»، التي لا تشغل بالها بأي تنافس وتقع خارج شبكة الاتحادات الرياضية وبعيدًا عن الملاعب والصالات، مثل رياضات الركض، وركوب الدراجة الهوائية، والتزلج علىٰ الثلج، والتموج، والمشي، والتزلج علىٰ الألواح، وركوب الأمواج. لا يبحث ممارسو هذه الرياضات عن الإنجاز والقوة والاعتراف بقدر ما يبحثون عن الرشاقة والصحة والحرية وأناقة الحركة ونشوة الجسد. إنها تمثل حفلًا للإحساس المزدوج بحفل للمعدات التقنية، حيث إن الممارس ولكي يختبر جسده يستعلم عن جمِيع الابتكارات، ويقتني أكثر الأجهزة تطورًا ويعمل علىٰ إتقان استعمالها، ويغير معداته باستمرار. لقد سرج نرجس نفسه. إن عملية الشخصنة بتليينها للأطر الرياضية وترويجها للرياضات المفتوحة، لم تقد إلىٰ استرخاء الرياضة إلا علىٰ نحو سطحي. بل علىٰ العكس، فإن تعميم الرياضة لم يعدُ أن حولها إلىٰ طقوس تمتص الإنسان أكثر فأكثر علىٰ نحو يقع علىٰ النقيض من القانون الدعابي؛ إذ لم نعد نعبث مع أجسادنا ولا مع صحتنا. لقد أصبحت الرياضة، وعلىٰ غرار التحليل، عملًا واستثمارًا دائمًا ينبغي إدارته بشكل منهجي ودقيق و«مهني» نوعًا ما. لكن يظل الانتقام الوحيد للعملية الدعابية هو أن ما يثير شغف الفرد الرياضي بقوة ويحفز طاقاته يصبح مهجورًا كل ستة أشهر أو كل عامين. لقد ظهر شغف جديد، وحلَّت رياضة ركوب الأمواج مكان ركوب الدراجة الهوائية بالجدية نفسها والطقوسية ذاتها. لقد اجتاحت الموضة ودوراتها حتىٰ النرجسية نفسها.

= إلىٰ حوالي ٦٠٠,٠٠٠ فرد. وبالموازاة، بقي عدد الممارسين في أندية كرة القدم مستقرًا تقريبًا (حوالي ١,٣٠٠,٠٠٠)، كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ ممارسي رياضة الركبي (١٤٧,٠٠٠). وتتأكد الأفضلية لصالح الممارسة الفردية أيضًا علىٰ مستوىٰ الرياضات الشعبية. لقد تضاعف عدد ممارسي رياضة الجودو ثلاث مرات في عشر سنوات (من ٢٠٠,٠٠٠ عام ١٩٦٦ إلىٰ ٦٠٠,٠٠٠ عام ١٩٧٧). وإذا ما واصلنا تحليل المضامين المتعلقة بتطور الممارسة الرياضية منذ عام ١٩٧٣ فسنلاحظ أن الرياضة العضلية قد تراجعت في كل مكان.

Cotta, A. (1980), *La société ludique*, les Editions Grasset, Paris, pp. 102-103.

تملك بعض الأمكنة القدرة علىٰ أن تعرض نفسها كرمز خالص للزمن الراهن عبر ما تقوم به من تكثيف وإدماج لخصائص مميزة للحداثة. وهذا هو الذي ينطبق علىٰ الفنادق الفخمة التي تسكنها العملية الدعابية والنرجسية بقلب مفتوح ودون تناقض. هناك نرجسية جديدة لدىٰ الشباب تتمثل في كونهم أكثر انشغالًا بأن يتكهربوا ويستشعروا أجسادهم عبر الرقص من كونهم منشغلين بالتواصل مع الآخر، وهذا واقع نعلمه علىٰ نحو كبير. ولكن هناك أيضًا تحويل للفضاء بشكل لافت للنظر، إذ تحتل «العلبة»[1] مسرحًا مهجورًا، تحترم هندسته القديمة مع إدخال التقنيات السمعية البصرية الأكثر تطورًا إليه. كما حصل تحويل للنادي الليلي، فلقد انتهت العلب الملبدة ووظيفتها المعلنة المتمثلة في المغازلة، وتُعد العلبة هنا في الوقت ذاته مكانًا للاحتفال، وحفلة عامة، ونشاطًا بصريًا وصوتيًا إلكترونيًا يجمع بين «المؤثرات الخاصة»، وأضواء الليزر، وعروض الأفلام، والروبوتات الإلكترونية، إلخ. إن الاحتفال في كل مكان: في الموسيقىٰ نفسها، وفي الحشود، وفي الاستعراضية، والعروض الحركية، وفي مزايدة «المظاهر» والأصوات، وألعاب الأضواء. إن هذه المسرحية الفائقة تحديدًا هي التي تفرغ الفندق الفخم من أي جسامة، وتجعل منه مكانًا عائمًا ومتعدد الاستعمال، ومكانًا عجيبًا من نوع جديد يسكنه عارض «آخذ في الهذيان». هناك إفراط في التمثلات التي بكل تأكيد تُتوه وتفتن، وليس ذلك دون آثار دعابية، ما دام المذهل يظل مطلق العنان ومتباعدًا يدور حول نفسه. إنه افتتان دعابي، وموجة جديدة من رسوم متعددة الألوان. يتعلق الأمر بتحويل للحفلة نفسها؛ إذ إن كل هذا الترف من الاستعراضات ليس هدفه في الحقيقة هو أن يحظىٰ بالمشاهدة أو الإعجاب، وإنما الهدف هو «الانفجار» والنسيان والإحساس. يُعد المذهل شرطًا للنرجسية، وتُعد فخامة الخارج شرطًا من أجل استثمار الداخل؛ ولهذا فإن المنطق المتناقض للفندق الفخم يتصف بالدعابة. إذ إن كل شيء فيه يتميز بالإفراط، سواء تعلق الأمر بمكبرات الصوت، أو عروض الأضواء، أو الإيقاعات الموسيقية، أو الناس التي تسير وتمشي، أو حماسة التفردات. إنه

(١) يقصد الكاتب هنا العلب الليلية [المترجم].

تضخم مخدر، ومعرض للعلامات والأفراد، وهما ضروريان من أجل التذرية النرجسية، وأيضًا من أجل ابتذال غير واقعي للمكان. نتجول فيه كما لو أننا بين عشرة آلاف منتج من منتجات المتاجر الكبيرة، ولم يعد هناك شيء يحظىٰ بمكان مخصص، وما من شيء يتمتع بعلامة صلبة؛ إذ إن فرط الإنتاج الليلي يُفرغ كل شيء يناله من جوهره. إنه الفندق الفخم كتجمع للأدوات، وتكنولوجيا للأدوات، وعلبة للأدوات. هل يتعلق الأمر بحفل أم بمرقص، بحفلة أم بمسرح، بعرض متفاعل مع الجمهور أم بتمثيل، بدينامية جماعية أم بنرجسية؟ إن هذه الفروق تهتز هنا؛ إذ تلغي كل واحدة منها الأخرىٰ أو تؤثر فيها بقوة، وتضفي كل واحدة الدعابة علىٰ الأخرىٰ في فضاء متعدد الوظائف وغير محدد. إن كل شيء فيه يسير علىٰ نحو متزامن وغير قابل للحسم، وتجد جميع الأبعاد والفئات نفسها تتعايش علىٰ نحو مضحك؛ لأنها تنخرط في لعبة المزايدة من أجل المزايدة. تترتب دعابة الفنادق الفخمة عن عملية مغالية فارغة ومعممة. إن الفندق الفخم، وإن كان هذا يعارض مروجيه، يجد نموذجه في الحفلة، وإن كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالمجتمع ما بعد الحداثي. وخلافًا لكل تعدٍ أو أي عنف رمزي، يشتغل الفندق وفقًا لمنطق التراكم والإذهال. وينتفي داخله المقدس، والكائن الجمعي، وانبعاث الشمس بشكل نهائي لصالح نرجسية جماعية. يُعد الفندق، كعلبة دعابية -باريسية-، صورةً طبق الأصل لمتحف بودبور (Beaudbourg)، وهو أول متحف فكاهي كبير، مفتوح وليس فيه حواجز، حيث يسير الجميع دون توقف، سواء تعلق الأمر بالأفراد أم الجماعات أو السلالم أو العروض، وحيث تأخذ الأعمال الفنية والمتحف ذاته لون الأدوات. وكما أن موضة الأزياء قد استرخت من خلال تقليدها لملابس العمل، فقد اتخذ متحف بودبور من المصنع والمصفاة نموذجًا. يفقد المتحف عبر دمقرطته صرامته، ويصبح هو نفسه محطَّ فضول دعابي بسبب أنابيبه متعددة الألوان. ويشهد متحف بودبور والفنادق الفخمة علىٰ أن العملية الدعابية لم تستثن من عملها العنيف لا الأماكن ولا الثقافة ولا أماكن الليل.

الفصل السادس
من العنف المتوحش إلى العنف الحديث

لم يحظَ العنف باهتمام الاستقصاء التاريخي، أو قد كان ذلك نادرًا، علىٰ الأقل حينما يتعلق الأمر بالاستقصاء الذي يتجاوز سطحية الأحداث الطارئة محاولًا صياغة تنظير للاتجاهات ذات الثقل الوازن، وتلك التي تمثل استمرارية أو قطيعة علىٰ نحو كبير، والتي تحدد مستقبل الإنسان. وهذا علىٰ الرغم من أن المسألة تستدعي صياغة مفهومية علىٰ الأمد الطويل. لقد مثل العنف والحرب قيمًا مهيمنة لدىٰ تشكيلات اجتماعية متنوعة طيلة آلاف السنين، وبقيت القسوة تحظىٰ بشرعيتها إلىٰ درجة أنها كانت تُعد «عنصرًا» من عناصر المتعة المرغوب فيها. ما الذي غيَّر أحوالنا إلىٰ هذه الدرجة؟ وكيف اختفت المجتمعات الدموية لتحل مكانها مجتمعات ناعمة حيث لم يعد العنف يمثل إلا سلوكًا لامعياريًا ومنحطًا، وتمثل القسوة حالة مرضية؟ لم تعد تتمتع هذه الأسئلة في الوقت الراهن بالحظوة بالنظر إلىٰ الأسئلة التي تثيرها القوة المتنامية للدول الحديثة، وتوازن الرعب بين هذه الدول، والسباق نحو التسلح. كما لو كانت الثورة التي عرفتها العلاقات الإنسانية والتي ترتبت عن المجتمع الفرداني ينبغي أن تبقىٰ موضوعًا أقل أهمية، من بعد زمن طغيان الاقتصاد والسلطة، وتبقىٰ موضوعًا محرومًا من أي فعالية خاصة لا يستحق إضافات جديدة. وكأني بمعاصرينا يرفضون أن يلاحظوا هذا التحول الطارئ منذ عدة أجيال، بفعل صدمة الحربين العالميتين ومعسكرات النازية والستالينية وتعميم التعذيب، وتصاعد جرائم العنف أو الإرهاب حاليًا، ويتهربون من مهمة تأويل الاتجاه غير القابل للمقاومة نحو حلول السلم في

المجتمع. لم تدخر فرضية غريزة الموت والصراع الطبقي جهدًا من أجل إضفاء المصداقية علىٰ المخيال المتمثل في مبدأ الإبقاء علىٰ العنف، وأخرت التساؤل عن قدره.

لم نجد هذا التسويف عند العقول الكبيرة في القرن التاسع عشر مثل توكفيل أو نيتشه، كي نسرد فكرين مختلفين بلا ريب وإن كانا يشتركان في الولع بتصاعد الظاهرة الديمقراطية، والذين كانوا لا يتوانون عن طرح السؤال بكل وضوح فظٍ والذي لا يتحمله الفكر السريع في أيامنا هذه. وقريبًا منَّا، ساهمت أعمال نوربرت إلياس (N. Elias) وبيير كلاستر (P. Clastres)، وعلىٰ مستويات عدة، في إحياء التساؤل. ينبغي الآن مواصلة هذا التساؤل وتوسيعه إلىٰ تحليل العنف وتطوره في علاقاته المنهجية مع ثلاثة محاور أساسية هي: الدولة والاقتصاد والبنية الاجتماعية. تتطلب الصياغة المفهومية لمسألة العنف، وبعيدًا عن القراءات الآلية سواء ما كان منها سياسيًا أو اقتصاديًا أو نفسيًا، النظر إلىٰ العنف باعتباره سلوكًا يتضمن معنىٰ يرتبط بالظاهرة الاجتماعية الشاملة التي ينبغي أن نوظفها. وفيما يخص علاقة العنف بالتاريخ ينبغي، وبعيدًا عن الارتياب المتبحر وعن الذعر الإحصائي الصحفي، أن نرجع بعيدًا في الزمن، وأن نلقي الضوء علىٰ منطق العنف من أجل تحديد الحاضر الذي نتحدث انطلاقًا منه بقدر المستطاع، في الوقت الذي يصيح فيه الجميع من كل حدب وصوب بولوج المجتمعات الغربية إلىٰ عصر جديد علىٰ نحو كبير.

الشرف والانتقام: أعمال عنف متوحشة

عاشت المجتمعات عبر آلاف السنين تحت طائلة نموذج متوحش، وكان العنف خلال هذه السنين لا يجد تفسيره في الاعتبارات النفعية أو الإيديولوجية أو الاقتصادية، وإنما ارتبط أساسًا بقانونين متلازمين علىٰ نحو صارم هما: الشرف والانتقام، اللذان نواجه صعوبة في فهم معناهما الدقيق بالنظر إلىٰ أنه تم إقصاؤهما نهائيا من منطق العالم الحداثي. لقد شكل الشرف والانتقام ضرورتين قديمتين لا يمكن فصلهما عن المجتمعات البدائية، وهي مجتمعات «شاملة» وإن كانت تقوم علىٰ المساواة يعيش فيها الأفراد خاضعين للنظام الجماعي، و«تكون

العلاقات بين الناس أكثر أهمية وقيمة من العلاقات بين الناس والأشياء»[1].
عندما لا يتمتع الفرد والفضاء الاقتصادي بوجود مستقل، ويخضعان لمنطق الوضعية الاجتماعية؛ يسود قانون الشرف والسطوة المطلقة للمكانة والتقدير الاجتماعي، فضلًا عن قانون الانتقام. ويدل هذا الأخير في الواقع علىٰ إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة الجماعة، وعدم إمكانية كسر سلسلة التحالفات والأجيال، وضرورة المخاطرة بالحياة في سبيل المصلحة العليا للقبيلة أو الذرية. ويعبر الشرف والانتقام بشكل مباشر عن أولوية الكل الجماعي علىٰ العنصر الفردي.

يُعد الشرف والانتقام بُنىٰ أولية في المجتمعات المتوحشة، وتشكل قوانين دموية. وحيث تسود قيمة الشرف، تكون الحياة أرخص مقارنة بقيمة التقدير الاجتماعي. إن الشجاعة وازدراء الموت والتحدي هي فضائل تحظىٰ بقيمة كبيرة، بينما يُعد الجبن محتقرًا في كل مكان. ويدفع قانون الشرف بالناس إلىٰ فرض أنفسهم عبر القوة، وإلىٰ كسب اعتراف الآخرين قبل أن يضمنوا أمنهم، وإلىٰ القتال من أجل فرض احترامهم ولو أدىٰ ذلك إلىٰ الموت. ويُعد الشرف في الفضاء البدائي النقطة التي يرتكز عليها العنف، فلا أحد ينبغي أن يتحمل الشتم أو الإهانة، وإلا فَقَدَ كرامته. وتترك الخصومات والإهانات والكراهية والغيرة أثرًا جارحًا بسهولة أكثر مما هو عليه الحال في المجتمعات الحديثة. إن الميل إلىٰ العنف في المجتمعات البدائية ليس تجليًا لأي اندفاع غير متحكم فيه، وإنما هو منطق اجتماعي، ونمط تنشئة اجتماعية يتحد جوهريًا بقانون الشرف.

ولا يمكن عزل الحرب البدائية نفسها عن الشرف؛ إذ إن هذا القانون هو الذي يجعل كل رجل بالغ ينبغي أن يكون محاربًا، وأن يكون شجاعًا ومقدامًا أمام الموت. وعلاوة علىٰ ذلك، يمنح قانون الشرف المحرك والمحفز الاجتماعي للأعمال الحربية. ولا يسعىٰ العنف البدائي نحو غايات اقتصادية، وإنما نحو الحظوة الاجتماعية في حالات عديدة، فالحظوة هي الوسيلة الخالصة من أجل بلوغ المجد والشهرة اللذين يأتيان من اكتساب العلامات والغنائم

(1) Dumont, L. (1977), *Homo aequalis*, Editions Gallimard, Paris, p. 13.

والأحصنة والأسرىٰ. وتؤدي سطوة الشرف بذلك، كما وضح كلاستر، إلىٰ نشأة جماعات حربية تنذر نفسها بشكل كامل للإنجازات المسلحة، ويواجه أفرادها باستمرار تحدي الموت، ويرتقون في سلم الإقدام الذي يدفع بهم في رحلات جريئة تقودهم حتمًا نحو الموت(١).

إذا كانت الحرب البدائية وثيقة الصلة بالشرف، فإنها كذلك بالنسبة إلىٰ قانون الانتقام أيضًا؛ إذ إن العنف إما أن يكون من أجل الحظوة الاجتماعية أو من أجل الانتقام. وتحدث الصراعات المسلحة بالتالي من أجل الانتقام بسبب إهانة أو قتل أو حتىٰ حادث أو جرح، أو مرض يرجعه الناس إلىٰ قوىٰ شريرة يستعملها ساحر عدو. إن الانتقام هو الذي يفرض أن يُراق دم العدو، وأن يُعذب الأسرىٰ، وتُبتر أعضاؤهم أو يتم التهامهم علىٰ نحو شعائري، وهو نفسه الذي يفرض في الأخير علىٰ الأسير ألا يحاول الفرار، كما لو كان آباؤه وجماعته لا يملكون من الشجاعة ما يكفي من أجل الانتقام لموته. إن الخوف من انتقام أرواح الأعداء الذين ضُحي بهم هو الذي يفرض طقوس تطهر السيَّاف وجماعته. ولا يُوجه الانتقام فقط نحو قبائل العدو، وإنما يستدعي أيضًا التضحية بنساء أو أطفال الجماعة كتعويض عن الاختلال الذي يؤدي إليه الانتقام، مثل مقتل رجل بلغ أشدَّه. ينبغي نزع الطابع النفسي عن الانتقام البدائي، والذي لا علاقة بينه وبين العداء المتأصل، فعند قبائل توبينامباس كان الأسير يعيش أحيانًا لعشرات السنين بين أفراد القبيلة التي أَسرته، وكان يتمتع بحرية واسعة، وكان بوسعه أن يتزوج، كما أنه كان غالبًا يحظىٰ بحب أسياده ونسائه علىٰ غرار رجال القرية، لكن كل هذا لم يكن ليمنع من التضحية به فهذا أمر محتوم(٢). ويُعد الانتقام في هذه المجتمعات ضرورة اجتماعية، مستقلةً عن الأحاسيس التي يشعر بها الأفراد والجماعات، ومستقلةً عن مفاهيم الشعور بالذنب أو المسؤولية الفردية والتي تُبرز بشكل أساسي مطلبي النظام والتماثل في الفكر المتوحش. إن الانتقام هو «الثقل الموازن للأشياء، واستعادة لتوازن قد اختلَّ مؤقتًا، وضمانة علىٰ أن

---

(1) Clastres, P. (1977), "Malheur du guerrier sauvage", *Libre*, n° 2.

(2) Métraux, A. (1967), *Religions et magie indiennes,* Editions Gallimard, Paris, pp. 49-53.

نظام العالم لن يلحقه تغيير»[١]، بمعنىٰ إذن أنه اشتراط بألا يكون هنالك زيادة أو نقص في مكان ما علىٰ نحو دائم. وإذا كان ثمة عصر ذهبي للانتقام فهو في زمن المتوحشين، فقد كان الانتقام مكونًا أساسيًا في الفضاء البدائي، وكان يطبع جميع الأفعال الفردية والجماعية الكبرىٰ، ويمثل بالنسبة إلىٰ العنف ما تمثله الأساطير وأنساق التصنيف بالنسبة إلىٰ الفكر «التأملي»، فكلاهما يحققان وظيفة إضفاء النظام علىٰ الكون والحياة الجماعية، لصالح نفي التاريخية.

ولهذا يبدو لنا أن نظريات روني جيرار (R. Girard) الأخيرة حول العنف[٢] تستند إلىٰ تأويل خاطئ، فالقول بأن التضحية هي أداة للوقاية من مسلسل الانتقام اللامتناهي، ووسيلة حماية تلجأ إليها الجماعة بكاملها أمام دورة الثأر والثأر المضاد، هذا القول هو تجاهل لهذا الواقع الأول للعالم البدائي الذي كان الانتقام فيه هو ما يجب أن يُحرض عليه الناس بالضرورة، وليس ما ينبغي تعطيله. إن الانتقام ليس تهديدًا ولا رعبًا ينبغي تجنُّبه، إلا بقدر كون التضحية وسيلةً لوضع حدٍّ للعنف المزعوم بأنه يذيب الانتقامات المميتة من خلال بدائل متساوية. ويمكن مقابلة هذه الرؤية المذعورة حول الانتقام برؤية الانتقام عند المتوحشين، الذين يعدونه أداةً للتنشئة الاجتماعية وقيمةً غير قابلة للنقاش علىٰ غرار الكرم. إن تلقين قانون الانتقام، وردّ الصاع بالصاع هي القاعدة الأساسية في هذه المجتمعات. فعند قبائل اليانومامي، «عندما يُسقط طفل صغير طفلًا آخر أرضًا من دون قصد، تطلب أمُّ هذا الأخير منه أن يضرب الطفل الذي أسقطه، وتصرخ من بعيد: انتقم لنفسك، هيا انتقم لنفسك!»[٣]. لا يعكس العنف الانتقامي، كما عند جيرار، تجليًا غير تاريخي أو تجليًا بيوأنثروبولوجيًا، وإنما هو مؤسسة اجتماعية، ولا يُعد الانتقام سيرورة «مأساوية»، وإنما هو عنف محدود يهدف إلىٰ إعادة التوازن للعالم، وإقامة تماثل بين الأحياء والأموات. ولا ينبغي تصور المؤسسات البدائية كآلات لكبت أو صرف عنف عابر للتاريخ، وإنما

---

(1) Clastres, P. (1972), *Chronique des indiens Guayaki*, Editions Plon, Paris, p. 164.

(2) Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Editions Grasset, Paris.

(3) Lizot, J. (1976), *Le cercle des feux*, Editions du Seuil, Paris, p. 102.

كآلات لإنتاج العنف وتطبيعه. وتُعد التضحية في ظل هذه الظروف تجليًا لقانون الانتقام، وليس عائقًا يحول دون وجوده؛ إذ إن التضحية ليست بديلًا ولا تحويلًا، وإنما هي أثر مباشر لمبدأ الانتقام، ومطلب دموي دون قناع، وعنف في خدمة توازن الكون والحياة الاجتماعية واستمراريتهما.

إن المنظور الكلاسيكي للعنف، كما نجده عند موريس ديفي (M. Davie) علىٰ سبيل المثال، ليس مُرضيًا هو الآخر؛ إذ يقول الكاتب إن الجماعات البدائية «لا تملك نظامًا تشريعيًا متطورًا، ولا قضاة أو محاكم من أجل معاقبة الجرائم، ومع ذلك فقد عاش أفرادها بشكل عام في سلام وأمن. ما الذي احتل إذن، في حالة هؤلاء، مكان المسطرة القضائية عند المتحضرين؟ سنجد الجواب عن هذا السؤال في ممارسة القضاء الشخصي أو الانتقام الخصوصي»[1]. هل الانتقام شرط للسلام الداخلي يكافئ العدالة؟ إنه تصور مثير للجدل كثيرًا؛ لأن الانتقام يدفع إلىٰ العنف، ويضفي الشرعية علىٰ الثأر، ويسلح الأفراد، بينما تهدف المؤسسة القضائية إلىٰ منع اللجوء إلىٰ العنف الشخصي. يُعد الانتقام آليةَ تنشئةٍ اجتماعية من خلال العنف، ولا يمكن في ظلّه لأي شخص أن يترك جرمًا أو إهانة دون إنزال العقاب بمرتكبهما، ولا أحد يملك احتكار القوة الجسدية، ولا أحد يمكن أن يتنازل عن ضرورة إراقة دم الأعداء، ولا أحد ينتظر من الآخر أن يضمن له أَمْنَه. ماذا يمكن أن نقول إلا أن الانتقام البدائي هو ضد الدولة، وأن فعله يهدف إلىٰ الحيلولة دون تشكيل أنظمة هيمنة سياسية؟ فيصبح جميع الناس متساوين أمام العنف من خلال جعل الانتقام ضرورةً غير قابلة للتقادم، ولا أحد بوسعه أن يحتكر القوة أو أن يتنازل عنها، ولا أحد يحتاج إلىٰ حماية هيئة مختصة. وكما أن المجتمع البدائي لم ينجح في منع ظهور آلية الدولة[2] من خلال الحرب وفعلها المشتت، فإن الذي حَالَ دون بروز هيئة تحتكر السلطة وحق القتل قد تمثل في عنصر داخلي هو قانون الشرف والانتقام، اللذين أعاقا تنامي الرغبة في الخضوع والحماية.

---

(1) Davie, M. (1931), *La guerre dans les sociétés primitives*, Editions Payot, Paris, p. 188.

(2) Clastres, P. (1977), » Archéologie de la violence «, *Libre*, n° 1, p. 171.

وبالموازاة مع ذلك، قد حال قانون الانتقام دون ظهور فرد مستقل، ومنطوٍ علىٰ مصلحته الخاصة. إذ إن الأولوية هنا هي للكل الجماعي علىٰ حساب الإرادات الفردية، ويجب علىٰ الأحياء أن يؤكدوا علىٰ تضامنهم مع الأموات عبر الدم، وأن يكونوا جسدًا واحدًا مع الجماعة. إن الانتقام للدم هو ضد الانقسام بين الأحياء والأموات، وضد الفرد المنعزل، وهو يُعد بذلك أداةً للتنشئة الاجتماعية الشاملة، تمامًا مثل قاعدة العطاء، التي تؤسس للسير الشامل للمجتمعات، وأولوية الجماعي علىٰ الفردي عبر واجب الكرم، ومنح البنات والأخوات وحظر التراكم وزنا المحارم، أكثر مما تؤسس للانتقال من الطبيعة إلىٰ الثقافة.

يمكننا مواصلة المقارنة مع مؤسسة أخرىٰ، من نوع عنيف هذه المرة، ويتعلق الأمر بالاحتفالات التلقينية التي تشير إلىٰ مرور الأطفال الصغار إلىٰ عمر البلوغ، والتي تكون مصاحبة بطقوس تعذيب قاسية. إن الألم والتعذيب جزءان من النظام الشمولي البدائي؛ لأن الأمر الذي ينبغي إبرازه علىٰ نحو مُباهٍ، ولو علىٰ حساب الجسد، هو خضوع الفرد الصارم للكل الجماعي، وخضوع جميع الناس دون تمييز لقانون معنوي أسمىٰ. وُيعد الألم الشعائري وسيلةً من أجل التعبير عن أن القانون ليس إنسانيًا، وينبغي تلقيه وليس مناقشته وتبديله، وعن أنه وسيلة للتأشير علىٰ السمو الأنطولوجي لنظام قدم من الخارج، وهو بذلك بمعزل عن المبادرات الإنسانية التي ترمي إلىٰ تغييره. إن سحق الملقَّن تحت محنة الألم هو وسيلة لبصم الجسد بتباين القواعد الاجتماعية وسطوتها البالغة، وبالتالي منع نشوء هيئة سلطة مستقلة تمنح لنفسها الحق في إلحاق تغيير تاريخي بالنظام[1]. وتُعد القسوة البدائية، كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الانتقام، مؤسسةً شمولية تقف ضد الفرد الذي يختار لنفسه، وضد الانقسام السياسي، وضد التاريخ. وكما أن قانون الانتقام يتطلب من الناس أن يخاطروا بحياتهم في سبيل التضامن وشرف الجماعة، فإن التلقين يستدعي من الرجال إخضاعًا صامتًا لأجسادهم للقواعد المتسامية للجماعة.

---

(1) Clastres, P. (1974), *La société contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris, pp. 152-160.

تُبرز ممارسة التعذيب، تمامًا مثل التلقين، الدلالة العميقة للقسوة البدائية. إذ لم تكن الحرب المتوحشة تتعلق فقط بتنظيم هجمات ومجازر، وإنما تتعلق إضافة إلىٰ ذلك بأسر أعداء كانوا يخضعون لتعذيب قاسٍ من طرف الرجال أحيانًا أو من طرف الفتيان والنساء أحيانًا أخرىٰ، لكن هذا التعذيب لم يكن يثير أي حقد أو إدانة. لقد تمت الإشارة إلىٰ فظاعة هذه الأعراف منذ زمن طويل، لكن من بعد نيتشه الذي كان يرىٰ فيها حفلة للنزوات العدوانية، ثم بعده بطاي (Bataille) الذي كان يرىٰ فيها إنفاقًا غير مجدٍ، اختفىٰ المنطق الاجتماعي والسياسي للعنف من دائرة الاهتمام لمدة طويلة بسبب الإشكاليات «الطاقية». لا علاقة بين القسوة البدائية و«الاستمتاع بالتعذيب»، ولا يمكن تشبيهها بمكافئ نزوي لضرر لحق بالإنسان كما يرىٰ نيتشه حينما يقول بأن «التعذيب يجلب متعة لانهائية. وكتعويض عن الضرر والتبرم الحاصل من هذا الضرر، يجلب التعذيب للأطراف المتضررة استمتاعًا استثنائيًا»[1]. إن التعذيب الوحشي هو مستقل عن الأحاسيس والعواطف، وهو ممارسة طقوسية يفرضها قانون الانتقام من أجل ضمان التوازن بين الأحياء والأموات، فالقسوة هي منطق اجتماعي وليست منطقَ رغبةٍ. وبعد أن قلنا هذا، فقد أدرك نيتشه الأهم في المشكلة بربطه بين القسوة والدَّين، وإن كان قد حمَّل هذه العلاقة بدلالة حديثة مادية تستند إلىٰ التبادل الاقتصادي[2]. وبالتالي فلا معنىٰ للتعذيب الوحشي إلا إذا تم ربطه بهذا الدين الخاص والصارم الذي يربط الأحياء بالأموات. وهو دَين صارم أولًا لأنه لا سبيل للأحياء إلىٰ الرخاء دون استعطاف مِنَّة أو حياد أمواتهم، الذين لا يزالون يتمتعون بقوة خاصة تمثل أحد أكبر التهديداتِ الموجودة، ثم لأن هذا الدين يتعلق بفضاءين مهددين باستمرار بالانفصال الجذري، وهما المرئي واللامرئي. ولا بدَّ إذن من فائض من أجل تغطية العجز الذي يؤدي إليه الموت، ولا بدَّ من فائض من الألم والدم أو اللحم (في ولائم آكلي لحوم البشر) من أجل تحقق قانون الانتقام، بمعنىٰ تحويل الانفصال إلىٰ اتصال وإقامة السلم والتحالف من

(1) Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*, deuxième dissertation, Paragraphe 6.

(2) Ibid., Paragraphe 4.

جديد مع الأموات. ولا يمكن الفصل بين الانتقام البدائي وأنظمة القسوة كوسائل من أجل إعادة إنتاج نظام اجتماعي ساكن.

ويترتب عن هذا، أن المبالغة في التعذيب ليست غريبة عن منطق التبادل، علىٰ الأقل ذلك الذي يربط بين الأحياء والأموات. لا ريب أنه يجب أن نتبع التحليلات التي قدمها كلاستر، الذي نجح في شرح كيف أن الحرب لم تكن أبدًا إخفاقًا عرضيًا للتبادل، وإنما هي بنية أولية وغاية مركزية للكائن الاجتماعي البدائي تحدّد ضرورة التبادل والتحالف[1]. لكن ما إن «نرد الاعتبار» للدلالة السياسية للعنف، يجب أن نحتاط من ألا نحول التبادل إلىٰ أداةٍ غير مختلفة للحرب، وتكتيكٍ حربي بسيط. لا ينبغي أن يُخفي انقلاب الأولويات ما لا يزال العنف يدين به للتبادل، وما يدين به التبادل للعنف. فالحرب والتبادل يعيشان في تناغم داخل المجتمع البدائي، ولا يمكن عزل الحرب عن قاعدة العطاء، فهذه الأخيرة تناسب حالة الحرب الدائمة.

ولأن العنف البدائي يكون ملازمًا للانتقام؛ فإن العلاقات التي تربطه بالمنطق التبادلي تكون فورية. وكما أن هنالك واجبًا يقضي بأن يكون الإنسان كريمًا، ويجود بالممتلكات والنساء والطعام، فإن هنالك أيضًا واجبًا يقضي بأن يجود الإنسان بحياته وفقًا للضرورة المتمثلة في الانتقام. وكما أن كل متاع يجب أن يُرد، فالموت أيضًا ينبغي أن يُرد في مقابله؛ إذ إن الدم يستدعي مقابلًا علىٰ غرار الأعطيات. وفي مقابل تماثلية الصفقات، هناك تماثلية الانتقام. إن التضامن داخل الجماعة الذي يظهر عبر حركة الأموال، يبرز أيضًا من خلال العنف الانتقامي. وكما أن العنف لا يناقض قانون التبادل، فإن قطع التبادلية لا يزال يندرج في إطار التبادل بين الأحياء وبين الأحياء والأموات.

لكن وإذا كان العنف يملك علاقة قرابة بنيوية مع التبادل، فإن هذا الأخير من جهته يتعذر تشبيهه بمؤسسة للسلم علىٰ نحو خالص وبسيط. لا ريب أن قاعدة العطاء والدين المترتب عنها، هما اللذان مكّنا المجتمعات البدائية من تشكيل

(1) Clastres, P. (1977), "Archéologie de la violence", *Libre*, n° 1, p. 162-167.

التحالفات[1]، غير أن هذا لا يعني أنه ليس هناك علاقة بين التبادل والحرب. لقد أكد موس (Mauss) كثيرًا في صفحات أصبحت الآن مشهورة علىٰ العنف المكون للتبادل من خلال «حرب الملكية» هذه التي تكمن في البوتلاتش[2] (potlatch). حتىٰ عندما لا يبلغ التحدي والتنافس هذا المدىٰ، يلاحظ موس هذا الواقع الأساسي، الذي لم يحظَ بما يكفي من التحليل، والمتمثل في أن التبادل «يقود إلىٰ نزاعات تحدث فجأة، بينما كان الهدف منه في الغالب هو إلغاء هذه النزاعات»[3]. ماذا يعني هذا إن لم يكن أن التبادل ينتج سلمًا هشًّا وغير مستقر، ودائمًا علىٰ مرمىٰ من أن ينقطع. إن المشكل بالتالي هو فهم لماذا يخفق التبادل الذي يهدف إلىٰ إقامة علاقات سلمية. هل ينبغي الرجوع إلىٰ التأويل الذي طرحة ليفي ستروس (Lévi-Strauss) والذي يقترح أن الحرب لا تعدو أن تكون إخفاقًا عرضيًا وصفقة بئيسة، أو هل يجب أن نرىٰ في التبادل مؤسسة تشجع علىٰ العنف بالنظر إلىٰ شكلها؟ إن هذه الفرضية الثانية هي التي تبدو لنا صائبة، وليس هناك إخفاق إلا في الظاهر، فالهبة تسهم علىٰ نحو بنيوي في منطق الحرب بالنظر إلىٰ أنها تقيم التحالف علىٰ قاعدة هي زائلة بالضرورة. ولأن قاعدة التبادل تعمل كنزاع رمزي أو اعتباري وليس كوسيلة للتراكم؛ فإنه يقيم مواجهة تكون دائمًا علىٰ مقربة من الصراع والمجابهة. ففي التبادلات الاقتصادية والزيجية التي تنظم في إطار التحالفات بين جماعات اليانومامي، «يقف الشركاء في أقصىٰ حدود نقطة القطيعة، لكن هذه اللعبة الخطرة وشهية المواجهة هي تحديدًا ما يروق لهم»[4]. ويكفي القليل من أجل أن يتحول الأصدقاء إلىٰ أعداء، ولكي ينفضَّ التحالف ويتحول إلىٰ حرب. وتُعد الهبة بنيةً عنيفة علىٰ نحو كامن؛ لأنه يكفي أن يرفض الإنسان الدخول في دورة التبادلات لكي يتم قراءة ذلك كإهانة وكفعل حربي. يمنع التبادل، باعتباره بنيةً قائمة علىٰ التحدي، الصداقاتِ المستديمة ويحول دون ظهور روابط دائمة بإمكانها أن تلحم الجماعة علىٰ نحو غير قابل للانفصال مع

---

(1) Sahlins, M. (1976), *Age de pierre, âge d'abondance*, Editions Gallimard, pp. 221-236.

(٢) طقوس احتفالية كان الهنود في شمالي غرب أمريكا يقومون بها ويتبادلون خلالها الهبات [المترجم].

(3) Mauss, M. (1960), "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, Paris, p. 173.

(4) Lizot, J. *op. cit.*, p. 239.

هذا أو ذاك من جيرانها، ويفقدها استقلاليتها علىٰ المدىٰ البعيد. إذا كانت الحياة الدولية للمجتمعات المتوحشة يشوبها اللااستقرار، وإذا كانت التحالفات تعقد وتنفض علىٰ هذا النحو المنهجي، فإن هذا لا يرجع إلىٰ ضرورة الحرب وحسب، وإنما يرجع أيضًا إلىٰ نوع العلاقات التي ينسجونها من خلال التبادل. إذ حينما يتم ربط الجماعات عبر منطق رمزي وليس من خلال المصلحة، يقوض التبادل الصداقات بالسهولة نفسها التي يبنيها بها، ولا تعود أي جماعة بمعزل عن نشوء حروب. لا تُعد قاعدة التبادل إذن تكتيكًا حربيًا، ولكنها الشرط الاجتماعي للحرب البدائية الدائمة.

ويساهم التبادل أيضًا علىٰ نحو غير مباشر في العنف البدائي بالنظر إلىٰ أنه يروض الرجال علىٰ قانون الشرف، ويفرض العطاء وواجب السخاء. وكما هو الشأن بالنسبة إلىٰ واجب الحرب، فإن قاعدة التبادل تقوم بالتنشئة الاجتماعية علىٰ الشرف وبالتالي علىٰ العنف. إن الحرب والتبادل هما شيئان متوازيان، والمجتمع المتوحش هو كما قال كلاستر مجتمع «مقبل علىٰ الحرب»، وحتىٰ المؤسسات التي تكْمُن مهمتها في خلق السلام لا تصل إلىٰ ذلك إلا من خلال استعداد بنيوي للحرب بالموازاة.

وفي الأخير، نتساءل هل سلَّطنا ما يكفي من الضوء علىٰ العلاقات التي تربط بين التبادل والسحر؟ إن التعايش المشترك بينهما في العالم المتوحش ليس ثمرة للصدفة، وهما بالتالي مؤسستان متضامنتان علىٰ نحو صارم. لا تُعد الحوادث ومآسي الحياة في المجتمع البدائي، كما نعلم، أحداثًا عرضية، وإنما ناتجة عن السحر، بمعنىٰ عدائية الآخر ورغبته المقصودة بالتسبب في الشر. وسواء تعلق الأمر بعقرب لدغ طفلًا أو غلة سيئة أو صيد غير وفير أو جرح استعصىٰ علىٰ الشفاء، فإن جميع هذه الأحداث الضارة يتم إرجاعها إلىٰ فعل خبيث يرجع إلىٰ أحدهم. لا ريب أنه ينبغي أن نرىٰ في السحر شكلًا من أشكال «علم المحسوس» المتمثل في الفكر المتوحش، ووسيلة لإضفاء النظام علىٰ فوضىٰ الأشياء ولتفسير المصائب التي تُلم بالإنسان، لكن لا يجب أن نغفل عن ملاحظة كل ما تدخله هذه «الفلسفة» من حقد وعنف في تمثل العلاقات بين

الناس. يُعد السحر طريقةً لمواصلة ضرورة الحرب من خلال وسائل أخرىٰ. وكما أن كل جماعة محلية لديها أعداء، فإن كل فرد لديه أعداؤه الشخصيون المسؤولون عن المصائب التي تحل به. فكل مصيبة تأتي من عنف سحري، ومن حرب مؤذية، وإن كان الآخر هنا ليس إلا صديقًا أو عدوًا وفقًا لتصور يشبه التصور القائم بين الحرب والتبادل. في ظل قاعدة التبادل، إما أننا نتبادل هدايا فنكون حلفاء، وإما أن تنتهي دورة الهدايا فنكون أعداء. إن المجتمع البدائي الذي يحول من جهة دون ظهور انقسام سياسي، يؤدي من جهة أخرىٰ إلىٰ انقسام مضاد في تمثل علاقة الإنسان بالإنسان. وتظل النقطة المشتركة هي العلاقات الحيادية كتلك التي ستسود في المجتمع الفرداني. لقد أصبح إدراك العالم الإنساني، مع الحرب والتبادل والسحر، غير قابل للفصل عن الصراع والعنف.

وفضلًا عن هذه الموازاة، يجد السحر في التبادل المتناظر الشرط الاجتماعي الملائم لاشتغاله. إن الناس مرغمون بسبب قاعدة العطاء علىٰ أن يعيشوا ويعرفوا عن أنفسهم في علاقة مع الآخرين، ولا يمكن تصورهم منعزلين بعضهم عن بعض[1]. لكن هذا تحديدًا هو ما يقع علىٰ نحو سلبي في السحر؛ لأن كل ما يهلك الأنا هو بالضرورة مرتبط بالآخر. وفي كلتا الحالتين، لا يمكن أن يتصور الناس بعضهم منعزلين عن بعض. إن السحر ليس إلا ترجمة معاكسة للهبة التي تقضي ألا وجود للإنسان إلا في إطار علاقة اجتماعية محددة سلفًا مع الآخر. وإن سياق التبادل الواجب هذا هو الذي يتيح إمكانية تأويل الأحداث السيئة علىٰ أنها أذية، فالسحر ليس انعكاسًا حرًّا لتفكير غير مدجن، بل إن قاعدة التبادل والمعيار الشامل المتمثل في سطوة العلاقات هي مرة أخرىٰ من يشكل إطاره الاجتماعي الضروري. وعلىٰ العكس، فلا وجود للسحر في مجتمع حيث الفرد لا يعيش إلا لنفسه. ولا يمكن عزل اختفاء السحر في الحياة المعاصرة عن نشوء نوع جديد من المجتمعات حيث يغدو الآخر تدريجيًا غريبًا وأجنبيًا عن الحقيقة الباطنية للأنا.

---

(1) Gauchet, M. et Swain, G. (1980), *La pratique de l'esprit humain*, Gallimard, Paris, p. 391.

نظام الهمجية

لقد غيرت الحرب من وظيفتها علىٰ نحو جذري مع ظهور الدولة؛ لأنها تحولت من أداة للتوازن والمحافظة علىٰ النظام الاجتماعي القائم في ظل المجتمع البدائي إلىٰ وسيلة للغزو والتوسع والأَسْر. وقد تمكنت الحرب من الانفتاح علىٰ الفضاء والهيمنة عبر الانفصال عن قاعدة الانتقام، ومن خلال تقويض سطوة التبادل مع الأموات. طالما بقي الدَّين تجاه الأموات مبدأً ساميًا يحكم الحياة الاجتماعية، تكون الحرب محصورةً في حدود نظام ترابي مقدس؛ لأن الهدف من استعمال العنف تحديدًا هو إعادة إنتاج هذا النظام كما تركه الأسلاف. لكن وحالما تنشأ الانقسامات السياسية، تكُف السلطة عن الخضوع لمبدأ أولوية العلاقة مع الأموات، فهذا الأخير يحكمه منطق تبادلي بينما تنشئ الدولة من خلال عدم تماثليتها مبدأً مناقضًا لعالم التبادل. لم تنشأ الدولة إلا عبر التحرر، ولو علىٰ نحو جزئي، من قاعدة الانتقام والدَّين تجاه الأموات، والتوقف عن الخلط بين الحرب والانتقام. فظهر بالتالي عنف فاتح إلىٰ الوجود، واحتكرت الدولة الحرب، وحصلت علىٰ الأراضي والعبيد، وبنت الحصون، وجيَّشت الجيوش، وفرضت الانضباط والسلوك العسكري. ولم تعد الحرب حربًا ضد الدولة، وإنما أصبحت الرسالة المجيدة للحاكم وحقَّه الخاص. وبدأ بذلك عصر جديد من تقديس القوة والهمجية اللتين ميَّزا نظام العنف في المجتمعات الدولاتية ما قبل الحديثة.

لا ريب أن الأشكال الأولىٰ من الدولة لم تتحرر تمامًا من نظام الدَّين؛ إذ إن المستبد لم يكن يدين بوظيفته وشرعيته إلا إلىٰ كائن آخر متسامٍ أو مرجعية دينية يمثلها أو يجسدها. لكن الدولة لم تكن مدينة وخاضعة إلا تجاه القوىٰ العليا والربانية، وليس تجاه الأرواح الميتة التي ستنتقص من هيبتها، وتحط من اختلافها مع المجتمع الذي تحكمه.

لقد دخلت الحرب، بتحررها من قانون الانتقام، في سيرورة تخصص مع نشأة الجيوش النظامية المكونة من المجندين أو المرتزقة، ومع تشكل طوائف قامت حصرًا علىٰ إتقان الأسلحة، وحصرت كامل مجدها وشغفها في الغزوات

العسكرية. وبالموازاة، سيجد العاملون القرويون، وهم معظم السكان، أنفسهم مقصيين من النشاط الأكثر نبلًا وهو الحرب، ومكرسين لخدمة جيوش يمتهن جنودها الحرب. غير أن نزع السلاح علىٰ هذا النحو الكبير لم يعنِ لفلاحي تلك العصور التخلي عن العنف. فلقد استمر في ظل الدولة نَمَطُ تنشئة اجتماعية شامل مسؤول عن العنف في الأعراف، كما كانت القيم الحربية والحروب المستمرة. ولكي نقتصر علىٰ العصور الوسطىٰ، فقد كانت نقطة الشرف مسؤولة دائمًا عن وتيرة العنف بين الأفراد، وميزته الدامية، ولم يقتصر هذا علىٰ رجال الحرب فقط، وإنما عمَّ كامل الشعب، حتىٰ إنه شمل أديرة الرهبان ووقعت أحداث عنف دامية بين القساوسة[1]، وكان القتل بين العبيد يبدو أمرًا عاديًا[2]، ولم يكن يتوانىٰ بورجوازيو المدن عن إخراج سكاكينهم من أجل فض نزاعاتهم[3]. وتؤكد السجلات القضائية خلال بداية العصور الوسطىٰ علىٰ المكانة الكبيرة التي يحتلها العنف والشجارات، وحالات الجرح والقتل في الحياة اليومية داخل المدن[4]. ومع بروز مبدأ التسلسل الهرمي الذي وزع الناس إلىٰ طبقات متباينة بين متخصصين في الحرب ومنتجين، ظهر إلىٰ الوجود تمييز جذري بين الشرف النبيل والشرف العادي، وحظي كل واحد منهما بقانونه الخاص، لكنهما كانا يتسببان باستمرار في استعداد مميت للحرب.

وينطبق الشيء نفسه علىٰ الانتقام. فإذا كانت الحرب والدولة لم تعودا تنتظمان حول الدَّين تجاه الأموات، فهذا لا يعني بتاتًا أن المجتمع قد تخلىٰ عن ممارسة الانتقام. من المؤكد أن الدولة منذ أن شرعت في تأكيد سلطتها حاولت جاهدة أن تحدَّ من ممارسة الانتقام بشكل شخصي، من خلال تعويض ذلك بمبدأ العدالة العمومية وسنِّ قوانين من شأنها أن تخفف من شأن تجاوزات الانتقام مثل قانون الثأر، وترك المذنب لانتقام المتضرر، والتعريفات القانونية لجبر الضرر. إن الانتقام، كما قلنا سابقًا، هو ضد الدولة علىٰ مستوىٰ المبدأ، أو هو علىٰ

(1) Bloch, M. (1968), *La société féodale*, Editions Albin Michel, Paris, p. 416.

(2) Ibid., p. 568.

(3) Elias, N. (1977), La civilisation des mŒurs, Coll. Pluriel, pp. 331-335.

(4) Geremek, B. (1980), Truands et misérables, Editions Gallimard, Paris, pp. 16-22.

الأقل يعارض تطورها؛ ولهذا تزامنت نشأة الدولة مع صياغة أنظمة قضائية وجنائية تمثل السلطة العليا، وتهدف إلىٰ التخفيف من حالات الانتقام لصالح سيادة القانون. لكن وعلىٰ الرغم من السلطة والقانون، بقي الانتقام العائلي علىٰ نحو واسع، ويرجع ذلك إلىٰ الشرعية التاريخية التي حظي بها الانتقام في المجتمعات الشمولية. فلقد فرض «الانتقام العائلي» نفسه دائمًا خلال العصور الوسطىٰ وخصوصًا في زمن الإقطاعية، كواجب أخلاقي من أعلىٰ المجتمع إلىٰ أسفله، عند عائلات الفرسان الكبيرة كما عند العامة. ويفرض الانتقام العائلي علىٰ جماعة تربطها صلات القرابة أن تثأر دمويًا لمقتل أحد أفرادها أو لإهانة تعرض لها. لقد حدثت سلسلة من الانتقامات التي لا تعرف نهاية، بدأت أحيانًا بسبب نزاعات تافهة، وكانت تستمر طيلة عقود مخلفة العشرات من الموتىٰ. يشكل الانتقام والنظام الاجتماعي الشمولي جانبين متعايشين علىٰ نحو جوهري، ولم تنجح القوانين الجنائية نفسها في الغالب إلا في إعادة إنتاج شكلها. فالقانون الإغريقي أو قانون الموائد الاثنتي عشرة في روما كانا يحظران مبدأ الانتقام وحق الإنسان في أن ينصب نفسه قاضيًا، لكن التدابير العقابية ردًّا علىٰ القتل كانت تترك لأكثر الناس قرابة بالهالك. ونجد الآلية القانونية نفسها في بعض الأقاليم خلال القرن الثالث عشر، حيث كان جسد الجاني في حالات القتل المتعمد يُمنح لوالدي الضحية وفقًا لقانون الثأر. وبالتالي طالما بقيت المجتمعات، سواء تلك التي كانت لها دولة أو لا، تسير وفقًا لمعايير شمولية تفرض التضامن داخل السلالة، فقد ظل الانتقام واجبًا، ولم يفقد شرعيته إلا مع ولوج المجتمعات إلىٰ النظام الفرداني وملازمه، أي الدولة الحديثة، التي تتميز تحديدًا باحتكار العنف الجسدي المشروع، وبالتغول في المجتمع وحمايته الدائمة والمنتظمة.

لقد استمر الشرف والانتقام في ظل الدولة، علىٰ غرار قسوة الأعراف. ولا ريب أن بروز الدولة ونظامها الهرمي قد حول جذريًا العلاقة التي جمعت الناس بالقسوة السائدة في المجتمع البدائي. إذ إن القسوة التي كانت طقسًا مقدسًا، قد أصبحت ممارسة همجية وتعبيرًا متباهيًا بالقوة وبهجة عمومية. ولنُذكر بشغف الرومان بالاحتفالات الدموية المتمثلة في عراك الحيوانات والمصارعين، كما نذكر بالشغف الحربي للفرسان، والمجازر التي كانت ترتكب في حق

الأسرىٰ والجرحىٰ، وقتل الأطفال، ومشروعية نهب المهزومين والتمثيل بأجسادهم. كيف يمكن أن نفسر استمرار الأعراف الوحشية طيلة آلاف السنين منذ الأزمنة الغابرة وصولًا إلىٰ العصور الوسطىٰ، والتي هي الآن وإن كانت لم تختفِ تثير إدانة جماعية؟ لا يسعنا أن نغفل عن العلاقة المثالية التي توجد بين قسوة الأعراف والمجتمعات الشمولية، بينما هنالك تعارض بين القسوة والفردانية. تُعد كل المجتمعات التي تمنح الأولوية للنظام الجماعي تقريبًا أنساقًا قائمة علىٰ القسوة. ويرجع سبب هذا في الواقع إلىٰ أن أولوية النظام الجماعي تحول دون إعطاء القيمة للحياة والألم الشخصيين كما نفعل نحن. ولا تترتب القسوة الهمجية عن غياب الكبت أو عن القمع الاجتماعي، بل هي أثر مباشر لمجتمع لا يحظىٰ فيه الفرد، الخاضع للمعايير الجماعية، بوجود مستقلٍ معترف به.

إن القسوة والشمولية والمجتمعات الحربية هي أمور تجتمع مع بعضها، فالقسوة لا يمكن أن تكون عادة اجتماعية حاكمة إلا حيث تسود سطوة القيم الحربية، والحق غير المنازع للقوة وللغالب، وازدراء الموت، والشجاعة والقدرة علىٰ التحمل، وغياب الشفقة علىٰ الأعداء، وهي قيم تشترك مع بعضها في إثارة التفاخر والمبالغة في علامات القوة الجسدية، والحطّ من المعيش الحميمي الخاص بالذات وبالآخر، واعتبار الحياة الفردية ذات قيمة أدنىٰ مقارنة بعظمة الموت، والحظوة الاجتماعية التي تمنحها علامات الموت. وتُعد القسوة آلية تاريخية لا يمكن عزلها عن هذه الدلالات الاجتماعية التي تجعل من الحرب نشاطًا سياديًا، فالقسوة الهمجية هي ابنة بوليموس، وهي رمز مفخم لعظمة النظام الحربي الغازي، ووسيلة قصوىٰ لتوحيد المنطق الشمولي والمنطق الحربي.

هنالك علاقة قوية تربط بين الحرب كسلوك أعلىٰ والنموذج التقليدي للمجتمعات. إذ لم تتمكن مجتمعات ما قبل الفردانية من إعادة إنتاج نفسها إلا من خلال إضفاء سموٍّ علىٰ الحرب. وينبغي أن نحذر من ردِّ فعلنا الاقتصادي الحديث؛ إذ إن الحروب الإمبراطورية، همجية كانت أم إقطاعية، وإن كانت تتيح إمكانية الحصول علىٰ الثروات والعبيد أو الأراضي، لم تكن الغاية من ورائها غاية اقتصادية حصرًا. لقد ساهمت الحرب والقيم الحربية علىٰ نحو كبير في

الجيلولة دون تطور السوق والقيم الاقتصادية البحتة. ولقد حالت الحرب -من خلال الحطِّ من قيمة الأنشطة التجارية التي تهدف إلىٰ الربح وإضفاء المشروعية علىٰ النهب والحصول علىٰ الثروات عن طريق العنف- دون تعميم قيمة التبادل ودون تشكل فضاء منفصل لما هو اقتصادي. إن جعل الحرب بمثابة غاية سامية لا يمنع التجارة، لكن ذلك يقيد الفضاء التجاري وتدفقات النقود، ويجعل الحصول علىٰ الثروة عبر المبادلات أمرًا ثانويًا. وأخيرًا، لقد حالت الحرب أيضًا عبر منع استقلالية الاقتصاد دون ظهور الفرد الحر من تلقاء ذاته، الذي يشكل تحديدًا شرطًا لقيام فضاء اقتصادي مستقل. لقد كانت الحرب عنصرًا أساسيًا في إعادة إنتاج النظام الشمولي.

عملية التحضر

إن خطَّ التطور التاريخي معروف، ففي بضعة قرون تنحَّت مجتمعات الدم القائمة علىٰ الشرف والانتقام والقسوة جانبًا لتحل محلَّها تدريجيًا مجتمعاتٌ «متحضرة» لم تتوانَ فيها أعمال العنف بين الأشخاص عن التناقص، ومجتمعاتٌ يحط اللجوء إلىٰ العنف فيها من قيمة صاحبه، وتثير القسوة والوحشية الإدانة والرعب، وتفترق المتعة والعنف. لقد أصبح الغرب منذ القرن الثامن عشر تقريبًا، محكومًا بعملية تحضر أو تلطيف للأعراف ورثناها ونواصلها. ويشهد علىٰ ذلك أننا نرىٰ منذ هذا القرن انخفاضًا بالغًا في عدد الجرائم الدموية، وحالات القتل والشجار والضرب والجرح[1]. ويشهد علىٰ ذلك أيضًا اختفاء المبارزة وتراجع قتل الأطفال الذي كان شائعًا إلىٰ غاية القرن السادس عشر. ويشهد علىٰ ذلك

(١) إذا ما حصرنا أنفسنا علىٰ مستوىٰ الجرائم التي ارتُكبت في مدينة باريس وضواحيها بين عامي ١٧٥٥ و١٧٨٥، والتي بتَّ فيها القضاء، فإن حالات العنف لم تعد تمثل إلا ٢,٤ من الإدانات، ولم تتجاوز حالات القتل ٣,١ بينما بلغت حالات السرقة تقريبًا ٨٧% من إجمالي الجرائم المتابعة. «إن المكانة الكبيرة التي احتلتها الجرائم ضد الأشياء تصنف بكل تأكيد باريس خلال سنوات ١٧٥٠-١٧٩٠ ضمن نمط من الإجرام يميز المدن الكبرىٰ الحديثة» **(Petrovitch, P. 1971, in *Crime et criminalité en France aux XVII et XVIII siècles*, Armand Collin, p. 208).** يبدو أن هذا التحول من إجرام قائم علىٰ العنف إلىٰ إجرام يقوم علىٰ الاحتيال واقع أيضًا في إقليم النورماندي وفقًا للأبحاث التي أشرف عليها **P. Chaunu**.

أخيرًا، التخلي عن فظاعة التعذيب الجسدي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتراجع حالات الحكم بالموت والإعدام منذ مطلع القرن التاسع عشر.

لقد أصبحت أطروحة نوربرت إلياس حول موضوع أنسنة السلوكيات الآن مشهورةً، حيث مررنا من مجتمعات كانت فيها العدوانية والعنف تجاه الآخر متحررين من أي قيد، إلىٰ مجتمعات تُكبت فيها النزعات العدوانية، وتوقف لأنها لا تلائم «التمييز» المتنامي بين الوظائف الاجتماعية من جهة، واحتكار الدولة الحديثة للعنف الجسدي من جهة أخرىٰ. حينما ينعدم الجيش أو الشرطة ويشيع انعدام الأمن، فإن العنف الفردي والعدوانية يصبحان ضرورة حيوية. لكن كلما تطور تقسيم الوظائف الاجتماعية وتوفر الأمن علىٰ نطاق واسع وبشكل يومي بفضل عمل الهيئات المحتكرة للعنف الجسدي، يصبح استعمال العنف الفردي استثنائيًا لأنه ليس «ضروريًا، ولا نافعًا، ولا حتىٰ ممكنًا»(١). لقد حلَّ ضبط السلوكيات و«التحكم الذاتي» للفرد مكان الاندفاع الشديد ومطلق العنان للرجال اللذين لازما المجتمعات التي سبقت الدولة المطلقة. يتعلق الأمر باختصار بعملية التحضر التي صاحبت إقدام الدولة الحديثة علىٰ تهدئة أراضيها وإحلال السلم فيها.

لا ريب أن ظاهرة تلطيف الأعراف لا يمكن فصلها عن تركيز الوظائف في يد الدولة، لكن يكْمُن الخطر في تصور هذا التركيز كأثر مباشر لآلية التهدئة السياسية. ليس من المقبول القول بأن الناس «يكبتون» نزعاتهم العدوانية؛ لأن السلام المدني مضمون، ولأن شبكات الترابط لا تتوقف عن التنامي، كما لو أن العنف لم يكن إلا أداة تنفع في حفظ الحياة ووسيلة فارغة من المعنىٰ، وكما لو كان الناس يتخلون عن استعمال العنف بمجرد أن يضمنوا أَمْنَهم. إن هذا القول ينسىٰ بأن العنف قد جسد منذ الأزمنة الغابرة ضرورة يفرضها التنظيم الشمولي للمجتمع، وسلوكًا ينطوي علىٰ الشرف والتحدي، وليس علىٰ المنفعة. وطالما ستحظىٰ المعايير الجماعاتية بالأولوية علىٰ حساب الإرادات الخاصة، فإن الشرف والانتقام سيظلان سائدين، ولن يكون لتطور الجهاز الأمني وتحسين تقنيات

---

(1) Elias, N. (1975), *La dynamique de l'occident*, Calmann-lévy, p. 195.

الرقابة ومضاعفة العدالة إلا أثر محدود علىٰ أعمال العنف الخاصة. والدليل الذي يشهد علىٰ ذلك هو مسألة المبارزة التي نعرف أنها أصبحت جريمة تخضع، منذ المراسيم الملكية الصادرة في بداية القرن السابع عشر، لعقوبة تتمثل في فقدان الحقوق والألقاب فضلًا عن الموت المذل. إذ إنه في بداية القرن الثامن عشر، وعلىٰ الرغم من نظام قضائي أكثر سرعة وأكثر حذرًا ودقة، لم تختفِ المبارزة بتاتًا، حتىٰ إنه كانت هناك قضايا أكثر في المحاكم تتعلق بالمبارزة مقارنة بالقرن الذي سبقه[١]. ولم يتمكن تطور الجهاز القمعي للدولة من لعب دور التهدئة الاجتماعية إلا علىٰ مستوىٰ وضع اقتصاد جديد للعلاقة بين الأفراد، وبالتالي صياغة دلالة جديدة للعنف. لا يمكن فهم عملية التحضر علىٰ أنها كبت أو تكيف آلي للغرائز مع حالة السلم المدني. ولا بدَّ من استبدال هذه الرؤية الموضوعانية والوظيفية والنفعية بإشكالية ترىٰ في تراجع حالات العنف الخصوصي، بروزًا لمنطق اجتماعي جديد ومواجهة محملة بمعنىٰ جديد علىٰ نحو جذري في التاريخ.

يظل التفسير الاقتصادي للظاهرة أيضًا تفسيرًا جزئيًا بالنظر إلىٰ أنه هو موضوعاني وآلي كذلك. إذ إن القول بأن الأعراف تنتقىٰ تحت تأثير نمو الثروات وتراجع البؤس وتحسن مستوىٰ العيش، هو تجاهل للواقع المصيري علىٰ مستوىٰ التاريخ والقاضي بأن الرخاء في حد ذاته لم يشكل في أي وقت من الأوقات عائقًا أمام العنف، وخصوصًا في الطبقات العليا من المجتمع التي تمكنت تمامًا من التوفيق بين شغفها بالأبهة وشهيتها للحرب والقسوة. إننا لا ننوي أن نتجاهل دور العوامل السياسية والاقتصادية التي ساهمت بكل تأكيد وبشكل مصيري في تشكل عملية التحضر، وإنما نريد القول بأن أثر هذه العوامل يتعذر علىٰ الفهم إذا تم عزلها عن الدلالات الاجتماعية التاريخية التي جعلت تشكلها أمرًا ممكنًا. ولا يمكن لاحتكار العنف المشروع في حد ذاته أو مستوىٰ العيش المحدد كَمًّا أن يفسرا علىٰ نحو مباشر ظاهرة تلطف السلوكيات التي دامت عدة قرون. وبالتالي، فإن الدولة الحديثة والسوق، باعتبارها مكملًا للدولة، هما اللتان ساهمتا علىٰ

---

(1) Billacois, F. (1971), in *Crime et criminalité en France aux XVII et XVIII siècles*, Armand Collin, Paris.

نحو تقاربي وغير قابل للفصل في بروز منطق اجتماعي جديد، ودلالة جديدة للعلاقة بين الناس، مما يجعل تراجع العنف الخصوصي علىٰ المدىٰ الطويل أمرًا حتميًا. إن الفعل المزدوج للدولة والسوق هو في الواقع من جعل القطيعة الكبرىٰ التي تفصلنا عن المجتمعات التقليدية للأبد أمرًا ممكنًا، وسمح بظهور نوع من المجتمعات يكون الفرد فيه هو الغاية النهائية لنفسه، ولا يعيش إلا من أجل نفسه.

لقد لعبت الدولة الحديثة منذ زمن السلطة المطلقة، عبر التركيز الحقيقي والرمزي الذي كانت وراءه، دورًا مصيريًا في ذوبان علاقات التبعية الشخصية القديمة والحطّ من شأنها، وبالتالي في ظهور الفرد المستقل والحر والمتحرر من العلاقات الإقطاعية بين الرجال، والمتحرر تدريجيًا من جميع الأثقال التقليدية. ولكن ينبغي القول أيضًا بأن تزايد رقعة اقتصاد السوق وتعميم نظام القيمة التبادلية هما اللذان مكّنا من ولادة الفرد الذري (atomisé) الذي تتمثل غايته في البحث المؤكد عن مصلحته الخاصة[1]. كلما أصبحت الأراضي تُشترىٰ وتُباع أكثر وكانت الملكية العقارية واقعًا اجتماعيًا علىٰ نطاق واسع، وكلما تطورت المبادلات التجارية والعمل المأجور والتصنيع وزادت تنقلات السكان كلما حدث انقلاب في علاقات الإنسان بالجماعة التي تؤطره، وحدث تحول يمكن اختصاره في كلمة واحدة هي الفردانية، التي تصاحب تطلعًا غير مسبوق إلىٰ المال وإلىٰ الخصوصية والرفاهية والملكية والأمن، مما يؤدي حتمًا إلىٰ انقلاب في التنظيم الاجتماعي التقليدي. لقد ظهر الفرد المعاصر بظهور الدولة المركزية والسوق، وأصبح ينظر إلىٰ نفسه في استقلال عن الآخرين ويغرق نفسه في البعد الخصوصي، ويرفض أن يخضع لقواعد موروثة عن الأجداد وخارجة عن إرادته الخاصة، ولا يعترف إلا ببقائه ومصلحته الخاصة كقانون أساسي.

إن هذا الانقلاب علىٰ مستوىٰ العلاقة التاريخية بين الإنسان والجماعة هو

---

(١) حول العلاقة بين الدولة والسوق والفرد، يمكن الرجوع إلىٰ:

Gauchet, M. et Swain, G. (1980), *La pratique de l'esprit humain*, Gallimard, Paris, pp. 387-396.

Gauchet, M. (1980), "Tocqueville, l'Amérique et nous", in *Libre*, n° 7, pp. 104-106.

Rosanvallon, P. (1979), Le capitalisme utopique, Editions du seuil, pp. 113-124.

تحديدًا ما سيشكل العنصر الأساسي في تهدئة السلوكيات وإضفاء السلم عليها. وحالما تنمحي أولوية الكل الاجتماعي لصالح مصلحة الأجزاء الفردية إرادتها، تعجز القواعد الاجتماعية التي كانت ترغم الفرد للتضامن مع الجماعة عن الاستمرار. ويصبح الفرد من خلال استقلاله تدريجيًا عن الإكراهات الجماعية غير معترف بالانتقام الدموي الذي ربط الإنسان بقبيلته طيلة آلاف السنين كواجب مقدس. لم تنجح الدولة في إقصاء قانون الانتقام من خلال القانون والنظام العمومي وحسب، وإنما ساهمت في ذلك علىٰ نحو كبير العملية الفردانية التي قوضت أركان التضامن من أجل الانتقام. بينما لم يتجاوز معدل جرائم القتل في فرنسا خلال سنوات ١٨٧٥-١٨٨٥ جريمة واحدة لكل مئة ألف من السكان، بلغ هذا المعدل في جزيرة كورسيكا ضعف ذلك أربع مرات. ونجد هذا التفاوت نفسه بين شمال إيطاليا وجنوبها. حيثما تمكنت العائلة من الحفاظ علىٰ قوتها السابقة، تستمر ممارسة الانتقام في سفك الدم علىٰ الرغم من أهمية الأجهزة القمعية للدولة.

ويخضع قانون الشرف بفضل العملية نفسها لتحول بالغ الأهمية. فعندما يدرك الفرد نفسه أكثر في علاقته مع الأشياء، وحينما يصبح السعي وراء المال والشغف بالرفاهية والملكية أكثر أهمية من المكانة والحظوة الاجتماعية؛ تُصاب القابلية للعدوانية بالوهن وتغدو الحياة هي القيمة العليا، ويضعف الواجب المتمثل في عدم فقد ماء الوجه. لم يعد غياب رد الفعل عن الإهانة أو الشتم أمرًا يبعث علىٰ العار. فلقد حلَّت أخلاق المنفعة الخاصة والحذر مكان أخلاق الشرف التي تقود إلىٰ المبارزات والعدوانية الدائمة والدموية، وأصبحت العلاقات بين الناس تنتظم أساسًا تحت شمس اللامبالاة. إذا كان الآخر في المجتمع التقليدي يظهر فورًا كصديق أو عدو، فإنه يبدو علىٰ العموم في المجتمع الحديث كغريب مجهول لا يستحق حتىٰ المخاطرة باستعمال العنف ضده. لقد كتب بنجامن فرانكلين أن «امتلاك الذات يعني أن تتجنب الحالات القصوىٰ، وأن تحذر من الانفعال كثيرًا بسبب الإهانات؛ لأنها ليست أبدًا كما تبدو عليه لأول وهلة». لقد تنحىٰ قانون الشرف جانبًا ليترك مكانه لقانون «الاحترام» السلمي، وتشكلت لأول مرة في التاريخ حضارة لم يعد فيها من الواجب الاستجابة لتحديات المبارزة، وأصبحت

أحكام الآخرين أقلَّ أهمية من المصلحة الشخصية، وانفصل الاعتراف الاجتماعي عن القوة والدم والموت، وعن العنف والتحدي. وتؤدي العملية الفردانية بشكل عام إلىٰ تراجع البعد المتمثل في التحدي بين الأشخاص، فقد استسلم تدريجيًا منطق التحدي، الذي لا يمكن عزله عن السطوة الشمولية والذي قام بالتنشئة الاجتماعية للأفراد والجماعات في مواجهة متضاربة طيلة آلاف السنين، ليغدو علاقة معادية للاجتماع الإنساني. ويُعد استفزاز الآخر والتهكم منه وسحقه رمزيًا نوعًا من العلاقات الاجتماعية التي تؤول إلىٰ الاختفاء حينما يحل تقديس المصلحة الشخصية والخصوصية مكان قانون الشرف. كلما تلاشىٰ قانون الشرف أكثر كلما ترسخت الحياة والحفاظ عليها كأهم مثل عليا، بينما لا تعود المخاطرة المؤدية إلىٰ الموت قيمة، ولا يعود القتال أمرًا يبعث علىٰ العظمة، ويتوقف الفرد الذري عن الدخول في الخصومات والشجارات والمواجهات الدموية، وليس هذا لأنه أصبح أكثر «تحكمًا في ذاته» وأكثر انضباطًا مقارنة بأسلافه؛ وإنما لأن العنف لم يعد له معنىً اجتماعي، ولم يعد الوسيلة لكي يؤكد الفرد علىٰ نفسه ويحظىٰ بالاعتراف في زمن يقدس طول الحياة والادخار والعمل والحذر والقياس. لا تُعد عملية التحضر أثرًا آليًا للسلطة أو الاقتصاد، بل إنها صادفت بروز غايات اجتماعية جديدة، وتفككًا فردانيًا للجسم الاجتماعي، ودلالة جديدة للعلاقات بين الناس تقوم علىٰ أساس اللامبالاة.

لقد أصبحت قوانين الدم مهجورة مع تشكل النظام الفرداني، وفَقَدَ العنف أي شرف أو شرعية اجتماعية، وتخلىٰ الناس بشكل كثيف عن استعمال القوة الخاصة من أجل تسوية خلافاتهم. وبذلك تصبح الوظيفة الحقيقية لعملية التحضر جليَّة أكثر. وكما سبق أن وضح توكفيل، فكلما انسحب الناس أكثر إلىٰ فضائهم الخصوصي وأصبحوا لا يرون إلا أنفسهم كلما توجهوا إلىٰ الدولة من أجل ضمان حماية أكثر يقظة ودوامًا لحياتهم. وتسعىٰ عملية التحضر بشكل أساسي إلىٰ زيادة صلاحيات الدولة وقوتها؛ إذ لا تُعد الدولة البوليسية أثرًا لدينامية «الوحش البارد» المستقلة وحسب، وإنما هي تعكس أيضًا إرادة الأفراد الذين أصبحوا معزولين ومسالمين، وإن كانوا يُدينون باستمرار الطبيعة القمعية لهذه الدولة وتجاوزاتها. إن مضاعفة القوانين الجنائية، وتزايد أعداد العاملين في جهاز الشرطة وسلطاتهم،

والرقابة المنهجية للسكان هي آثار حتمية لمجتمع حطَّ من شأن العنف، وتزداد الحاجة فيه إلىٰ الأمن العمومي بالموازاة. لقد خلقت الدولة الحديثة فردًا انفصل اجتماعيًا عن أقرانه، لكن هذا الأخير وبالمقابل أدىٰ من خلال انعزاله إلىٰ انعدام العدوانية عنده وخوفه من العنف، وهي شروط ثابتة لتزايد القوة العمومية. وكلما شعر الأفراد بأنهم أكثر حرية من تلقاء أنفسهم كلما طالبوا أكثر بحماية دائمة لا يعتريها الخلل من طرف أجهزة الدولة، وكلما مقتوا الوحشية وأصبحت زيادة أعداد قوات الأمن ضرورةً. ويمكن بالتالي تأويل أنسنة الأعراف علىٰ أنها عملية تهدف إلىٰ تجريد الفرد من المبادئ التي تقاوم هيمنة السلطة الشاملة ومشروع وضع المجتمع تحت الوصاية الكاملة للدولة.

لا يمكن عزل عملية التحضر عن الفردانية الحديثة، لكن لا ينبغي اختزالها في الثورة الديمقراطية التي يتم تصورها كذوبان للفضاء الهرمي وبداية لحكم المساواة. نعلم أن «مساواة الظروف» في إشكالية توكفيل هي التي تفسر تلطف الأعراف وتراجع استعمال العنف بين الأشخاص من خلال التخفيف من التباينات الطبيعية بين الناس وإقامة هوية أنثروبولوجية كونية. ولأن فكرة التشابه الإنساني لم تكن موجودة إبان قرون اللامساواة؛ فإن التعاطف والاهتمام بالناس الذين ينتمون إلىٰ طائفة مختلفة كان أمرًا نادر الحدوث. لكن دينامية المساواة بخلاف ذلك تشجع علىٰ التفاعل مع مصائب أو آلام الآخر، من خلال إنتاج هوية عميقة مشتركة بين الناس الذين يصبحون أعضاء متساوين في الإنسانية المتجانسة نفسها، وتحول بذلك دون تفجر العنف والقسوة[1]. إلا أنه ينبغي الاعتراض مع ذلك علىٰ هذا التأويل الذي تكمن إحدىٰ حسناته في تحليل العنف من منظور الأنساق المنطقية والدلالات الاجتماعية التاريخية، بالقول إن القسوة والعنف في الأزمنة الهرمية لم يكونا يطبعان العلاقة بين الأفراد المنتمين إلىٰ طوائف مختلفة فقط؛ إذ إن «النظراء» كانوا أيضًا ضحايا لعنف لا يقل قسوة. ألم تكن العداوات الدموية أكثر قوة كلما كان الناس أقرب من بعضهم البعض وأكثر شبهًا؟ لقد كانت

---

(1) Tocqueville, A. (1961), De la démocratie en Amérique, Gallimard, tome I, Vol. II, pp. 171-175.
Gauchet, M. (1980), "Tocqueville, l'Amérique et nous", *Libre*, n° 7, pp. 95-96.

حالات التبليغ عن السحر إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر تتهم أشخاصًا يعرفهم المتهِمون جيدًا، وكانوا إما جيرانًا أو نظراء. وكانت المبارزات تجري أساسًا بين أناس متشابهين. إذا لم يكن العنف والقسوة أقلَّ في صفوف النظراء، فهذا يعني أنه لا ينبغي الانطلاق من المساواة، التي يتم تصورها كبنية حديثة لإدراك الآخر بمثابة «شبيه»، من أجل جعل مسألة إحلال السلم بين الأفراد أكثر قابلية للفهم. لا ينشأ تحضر السلوكيات عن المساواة وإنما عن التذرية الاجتماعية مع بروز قيم جديدة تفضل العلاقة مع الأشياء وهجر قوانين الشرف والانتقام الملازم لذلك. وليس الشعور بالتشابه بين الناس هو الذي يفسر تراجع حالات العنف الخصوصي. تصبح القسوة باعثًا علىٰ الرعب، وتغدو المشاجرات علامة علىٰ الوحشية حينما يُزيح تقديس الحياة الخصوصية التعليمات الشمولية جانبًا، وعندما ينطوي الفرد علىٰ ذاته ويصبح غير مبالٍ علىٰ نحو متزايد لأحكام الآخرين. ولا تُعد أنسنة المجتمع في هذا السياق إلا إحدىٰ تجليات عملية الانعزال الاجتماعي التي تميز الأزمنة الحديثة.

يبقىٰ أن نقول بأن توكفيل حينما ربط تلطف السلوكيات الحديثة بتعزيز الديمقراطية للتشابه بين الناس، قد نجح بذلك في التوجه إلىٰ قلب الإشكال. فكل فرد في الشعوب الديمقراطية يشعر عفويًا بشقاء الآخر، و«عبثًا سيكون الآخر أجنبيًا أو عدوًا، فالخيال يضع الإنسان سريعًا في مكانهم. إنه يخلط شيئًا شخصيًا ما بشفقته، ويجعله هو نفسه يتألم بينما يشرعون في تمزيق جسد نظيره»[1]. وعلىٰ عكس ما كان روسو يظنه، فإن «الشفقة» لم تصبح خلفنا وإنما أمامنا، وهي نتاج ما كان يعتقد بأنه سيقصيها، أي التذرية الفردانية. إن الانطواء علىٰ الذات وخصخصة الحياة لا يضيقان علىٰ التماهي معَ الآخر، بل يحفزانه. لا بدَّ من تصور الفرد الحديث وعملية التماهي مجتمعين، ولا معنىٰ حقيقي لهذه العملية إلا حيث قام الانعزال الاجتماعي بتحرير الفرد من ارتباطاته الجماعية والشعائرية، وحيث تلتقي الذات والآخر كأفراد مستقلين في مواجهة مستقلة عن النماذج الاجتماعية المحددة سلفًا. يؤدي التنظيم الشمولي علىٰ العكس بسبب الأفضلية

(1) Tocqueville, A. *Ibid.*, p. 174.

الممنوحة للكل الاجتماعي إلىٰ إعاقة التماهي بين الذوات. وطالما لم تتمكن العلاقة بين الأشخاص من التحرر من التمثلات الجماعية، لا يمكن أن يكون هناك تماهٍ بيني وبين الآخر، وإنما يحصل التماهي بيني وبين صورة الجماعة أو النموذج التقليدي. ولا يحدث شيء مماثل في المجتمع الفرداني من شأنه أن يؤدي إلىٰ إتاحة تماهٍ نفسي علىٰ نحو صارم، بمعنىٰ كونه يهم أشخاصًا أو صورًا خصوصية، بالنظر إلىٰ أنه لا شيء يفرض ما الذي يجب فعله أو قوله أو اعتقاده. وعلىٰ نحو مناقض، يبقىٰ اهتمام الفرد بنفسه أكثر بشكل منعزل والعيش من أجل ذاته، هو الذي يجعله ينفتح علىٰ مآسي الآخرين. فكلما عشنا أكثر كشخص خصوصي، كلما أحسسنا أكثر بأحزان الآخرين وآلامهم. ويصبح الدم وانتهاك سلامة الأجسام عروضًا لا تُحتمل، ويبدو الألم كانحراف فوضوي يبعث علىٰ الفضيحة. لقد أصبحت الحساسية ميزة دائمة للكائن المنغلق *(homo clausus)*. تنتج الفردانية إذن أثرين متعاكسين لكنهما متكاملان: اللامبالاة بالآخرين، والحساسية تجاه آلامهم. «نادرًا ما يكرس الناس في قرون الديمقراطية حياتهم للآخرين، لكنهم يُظهرون تعاطفًا عامًّا مع جميع أعضاء الجنس البشري»[١].

هل بوسعنا ألا نأخذ هذا المنطق الاجتماعي الجديد بالحسبان إذا أردنا أن نفهم عملية أنسنة العقوبات التي بدأت في متم القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر؟ لا ريب أنه ينبغي ربط هذا التحول الجنائي ببروز آلية جديدة للسلطة لم تعد مهمتها هي التأكيد علىٰ علوها السامق وقوتها السيادية والبالغة من خلال العنف الجسدي غير الإنساني، كما كان الحال منذ نشأة الدول، وإنما صارت مهمتها الآن علىٰ عكس ذلك هي إدارة المجتمع والتغلغل فيه بنعومة، وتأطيره بشكل دائم ومدروس ومتجانس ومنتظم حتىٰ في ما يخص الأمور الصغيرة جدًّا[٢]. غير أن الإصلاح الجنائي لم يكن ليتم دون زعزعة عميقة للعلاقة مع الآخر أثارتها الثورة الفردانية الملازمة للدولة الحديثة. لقد ارتفعت أصوات تقريبًا في كل مكان خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر ضد فظاعة العقوبات

(1) Tocqueville, A. *Ibid.*, p. 174.

(2) Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Editions Gallimard, Paris.

الجسدية، التي أصبحت لا تحظىٰ بالمشروعية علىٰ المستوىٰ الاجتماعي، وصارت مرادفة للوحشية. ما كان يُعد أمرًا عاديًا منذ القدم، أصبح مشينًا. لقد شكل العالم الفرداني والتماهي الخاص مع الآخر الذي يترتب عن هذا العالم، الإطارَ الاجتماعي الملائم لإلغاء الممارسات القانونية للقسوة. وينبغي الحذر من الشمولية السياسية وإن كانت تتوزع علىٰ استراتيجيات متناهية في الصغر، فأنسنة العقوبات لم تكن لتحظىٰ بهذه الشرعية، ولم تكن لتتطور وفقًا لهذا المنطق علىٰ المدىٰ الطويل لو لم تتزامن علىٰ نحو عميق مع العلاقة الجديدة بين الناس التي أنشأتها العملية الفردانية. ولا داعي للعودة إلىٰ مسألة الأولويات، فقد عملت الدولة والمجتمع بالموازاة في تنزيل مبدأ اعتدال العقوبات.

تصاعد التهدئة

ماذا يمكن القول عن عملية التحضر عندما كانت المجتمعات الغربية محكومةً بعملية الشخصنة علىٰ نحو غالب؟ علىٰ الرغم من اللازمة الحالية التي يتم ترديدها بخصوص انعدام الأمن والعنف، يبقىٰ من الواضح أن عصر الاستهلاك والتواصل لا يعدو أنه يواصل، من خلال وسائل أخرىٰ، العمل الذي دشنه المنطق الدولاتي[١] والفرداني السابق. تؤكد الإحصائيات الجنائية وإن لم تكن مثالية علىٰ هذا الاتجاه، فقد بقي معدل جرائم القتل ثابتًا نسبيًا علىٰ المديين المتوسط والطويل. وحتىٰ في الولايات المتحدة حيث يبقىٰ معدل جرائم القتل مرتفعًا بشكل استثنائي -وإن كان علىٰ الرغم من ذلك أقلَّ كثيرًا بالمقارنة مع بلدان مثل كولومبيا أو تايلاند- فإن معدل ٩ جرائم لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان الذي تم تسجيله عام ١٩٣٠ لم يبلغ إلا ٩,٣ في عام ١٩٧٤. وفي فرنسا، بلغ المعدل الرسمي لجرائم القتل (دون أخذ «الرقم الأسود» بالحسبان) ٠,٧ في الفترة ١٨٧٦-١٨٨٠، في حين لم يتجاوز ٠,٨ عام ١٩٧٢. ويبلغ معدل الوفيات الناتجة عن جرائم القتل خلال الفترة ١٩٠٠-١٩١٠ في العاصمة باريس ٣,٤ بينما تراجع إلىٰ ١,١ بين عامي ١٩٦٣ و١٩٦٦. لقد زاد عصر الاستهلاك من حِدَّة تهدئة

(١) نسبة إلىٰ الدولة [المترجم].

السلوكيات، وقام خصوصًا بالتقليل من المشاجرات واستعمال اللكمات. وبلغ معدل الإدانة بسبب الضرب والجرح في محافظتي السين والشمال في الفترة ١٨٧٥-١٨٨٥ بالتوالي ٦٣ و١١٠ لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان، بينما لم يصل هذان الرقمان إلا إلىٰ ٣٨ و٥٦ عام ١٩٧٥. لقد كانت المشاجرات في باريس كما في ريفها إبان قرن التصنيع وإلىٰ غاية زمن قريب، أمرًا عاديًا عند طبقة العمال، وهي طبقة حساسة إزاء مسألة الشرف ووفية لتقديس القوة. وحتىٰ النساء، إذا صدقنا بعض الأحداث التي كتب عنها شوفاليي[1] أو التي سردها فاليس أو زولا، كانت لا تتوانىٰ عن اللجوء إلىٰ الشتائم والأيدي في خصاماتهن. أما في أيامنا فقد اختفىٰ العنف علىٰ نحو كبير من المشهد الحضري، وأصبح علىٰ غرار الموت محظورًا كبيرًا داخل مجتمعاتنا. حتىٰ إن الطبقات الشعبية نفسها قد تخلّت عن التثمين التقليدي للقوة، وتبنَّت أسلوبًا باردًا في السلوك. إن هذا هو المعنىٰ الحقيقي لـ «التطبع البورجوازي» لمجتمعنا. فما عجزت التربية الانضباطية والاستقلالية الشخصية عن تحقيقه، نجح منطق الشخصنة في إنجازه من خلال تحفيز التواصل والاستهلاك، وتقديس الجسد والتوازن والصحة، وعبر تقويض عبادة البطل وعدم الشعور بالذنب بسبب الخوف، أي باختصار من خلال إقامة أسلوب جديد في العيش، وقيم جديدة تصل بِفَردَنة الناس وانكماش الحياة العمومية وعدم الاهتمام بالآخر إلىٰ حدودها القصوىٰ.

يصبح الأفراد المنطوون أكثر فأكثر علىٰ انشغالات خصوصية هادئين، وليس ذلك بدافع من الأخلاق وإنما بسبب الاستغراق الجامح في الفردانية. ويبدو من الواضح أن الأفراد، داخل المجتمعات التي تدعم الرفاهية وتحقيق الذات، يكونون راغبين أكثر في أن يتوافقوا مع ذواتهم وأن ينصتوا لأنفسهم، و«يستغرقوا» في الأسفار والموسيقىٰ والرياضة والحفلات، أكثر مما يرغبون في مواجهة بعضهم البعض جسديًا. إن هذا النفور العميق والمعمم لمعاصرينا من السلوكيات التي تنطوي علىٰ العنف هو نتيجة لهذا الانتشار المُتعيِّ والمعلوماتي للجسم الاجتماعي الذي تم بفضل حكم السيارة ووسائل الإعلام وأنشطة الترفيه. وإن

(1) Chevalier, L. (1980), *Montmartre du plaisir et du crime*, Editions Laffont, Paris.

عصر الاستهلاك والإعلام هو الذي أدىٰ إلىٰ تراجع نوع من الإدمان علىٰ الخمر وطقوس المقهىٰ، الذي كان يُعد بكل تأكيد مكانًا لاختلاط اجتماعي ذكوري جديد خلال القرن التاسع عشر وإلىٰ غاية منتصف القرن العشرين، كما قال أرييس، لكنه كان أيضًا المكان المفضل لاندلاع العنف. فمع نهاية قرننا هذا نجد أن جريمة من كل جريمتين تتعلقان بالضرب والجرح يرجع سببها إلىٰ السكر. لقد أدت عملية الشخصنة، من خلال تناثر الأفراد بواسطة منطق الأشياء ووسائل الإعلام، وعبر جعلهم يهجرون المقاهي (نستحضر الحالة الفرنسية طبعًا) لصالح العيش الاستهلاكي، إلىٰ تقويض ناعم لمعايير تنشئة اجتماعية ذكورية هي مسؤولة عن مستوىٰ مرتفع من الجرائم التي تنطوي علىٰ العنف.

وبالموازاة مع ذلك يستكمل المجتمع الاستهلاكي تحييد العلاقات الإنسانية البينية، وتأخذ اللامبالاة تجاه مصائر الآخرين وأحكامهم بالتالي في التوسع. لا يتخلىٰ الفرد عن العنف فقط لأن سلعًا وغايات خاصة جديدة قد ظهرت للوجود، وإنما أيضًا لأن الآخر قد تم تجريده من الجوهر، و«يظهر» فارغًا من أي رهان[1]، سواء كان عضوًا بعيدًا شيئًا ما عن الدائرة الضيقة للعائلة أو جارًا أو زميلًا في العمل. إن هذا الحطّ من شأن العلاقة الإنسانية مصحوبًا بالامتلاء الجامح الفرداني أو النرجسي، هو الذي يقف وراء تراجع أحداث العنف. ويتعلق الأمر بنوع جديد من اللامبالاة تجاه الآخر؛ لأن العلاقات بين الأفراد بالموازاة لم تتوقف عن إعادة بناء نفسها وتتميمها بواسطة القيم النفسانية والتواصلية. هذا

---

(١) يكون العنف شائعًا علىٰ وجه التحديد حيث لا تقوم العلاقة الإنسانية علىٰ قاعدة اللامبالاة، بمعنىٰ داخل فضاء العائلة والأقارب. ففي الولايات المتحدة حوالي عام ١٩٧٠، كانت جريمة واحدة من كل أربع جرائم قتل ذات طبيعة عائلية. وفي إنجلترا نهاية الستينيات، كان أكثر من ٤٦% من جرائم القتل تتم داخل المنزل أو تتهم أشخاصًا ذوي قرابة. وبلغ إجمالي عدد ضحايا العنف الأسري (وفاة، ضرب أو جرح) في الولايات المتحدة عام ١٩٧٥ تقريبًا ٨ ملايين ضحية (حوالي ٤% من السكان). يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلىٰ الكتاب التالي:

Chesnais, J.-C. (1981), *Histoire de la violence*, coll. Pluriel, Editions Laffont, Paris, pp. 100-107.

يتعلق العنف الدموي بالنظام النرجسي لمجتمعاتنا التي تضيق وتزيد من حِدَّة فضاء العلاقات الخصوصية. وفي ظل مثل هذه الظروف، ينفجر العنف أولًا في وجه الأشخاص الذين تخلوا عنا أو خدعونا، أي أولئك الذين يحتلون فضاءنا الحميمي وأولئك الذين نتحملهم يوميًا بيننا.

هو التناقض الذي تحمله العلاقة بين الأشخاص في المجتمع النرجسي، حيث هناك اهتمام أقل بالآخر من جهة، لكن ومن جهة أخرىٰ هناك رغبة أكبر في التواصل وعدم العدوانية وفهم الآخر. تنمو الودِّية واللامبالاة تجاه الآخرين الآن مجتمعتين، فكيف لا يتأتىٰ تراجع العنف في ظل هذه الظروف؟

وبينما يتراجع العنف الجسدي بين الأشخاص علىٰ نحو حتمي، يخضع العنف اللفظي بدوره للصدمة النرجسية. واختفت بذلك الشتائم ذات الدلالات الاجتماعية، التي كانت شائعة خلال القرن الثامن عشر (المتسول، القَمِل، الميت من الجوع، المتسخ)، وحلَّت مكانها شتائم ذات طبيعة «شخصية»، وغالبًا ما تكون جنسية. واختفت كذلك الإهانات مثل البصق في وجه أحدهم أو في طريقه؛ لأنها أصبحت لا تلائم مجتمعاتنا الصحية وغير المبالية. لقد أصبحت الشتيمة بشكل عام أمرًا مبتذلًا، وفَقَدَت بُعْدَها المتعلق بالتحدي، وصارت تعبر عن اندفاع مجهول لا ينطوي علىٰ نية عدوانية أكثر مما تعبر عن الرغبة في إهانة الآخر، وهي بذلك نادرًا ما تترتب عنها مواجهات جسدية. فالشخص الذي يقود سيارته ويشتم سائقًا لا تكون نيته بتاتًا هي تحقيره، والسائق الذي يتلقىٰ الشتيمة لا يشعر بتاتًا أنه معنيٌ حقيقة بها. لقد تجرد العنف اللفظي من جوهره في الزمن النرجسي، ولم يعد يحمل دلالة بين الأفراد، وأصبح صلبًا أي عنفًا دون غاية ولا معنىٰ، وعنفًا اندفاعيًا وعصبيًا معزولًا اجتماعيًا.

تُعد عملية الشخصنة عنصرًا في التهدئة العامة، ولم يعد الأطفال والنساء والحيوانات في ظلها أهدافًا تقليدية للعنف كما كانوا إبان القرن التاسع عشر وأحيانًا في النصف الأول من القرن العشرين. إن التثمين المنهجي للحوار وللمشاركة، والإنصات للطلب الذاتي الذي يحفزه الإغراء ما بعد الحداثي قد جعلا التأديب الجسدي نفسه، الذي استمر وتعزز في عصر الانضباط، أمرًا مرفوضًا في العملية التربوية. ويأتي أفول العقوبات الجسدية من هذا الترويج للنماذج التربوية القائمة علىٰ التواصل المتبادل، وعلىٰ نَفْسَنة العلاقات في اللحظة التي توقف فيها الآباء تحديدًا عن اعتبار أنفسهم كنماذج يجب أن يقلدها الأبناء. وتقوم عملية الشخصنة بتذويب جميع الأشكال الكبرىٰ للسلطة، وتقوض مبدأ

المثال الذي يرتبط كثيرًا بعصر سالف وسلطوي يخنق العفويات المتفردة، وتلغي في الأخير القناعات في مجال التربية. ويبرز التجريد النرجسي من الجوهر في قلب الأسرة النووية كضعف وسلب واستقالة تربوية. إن العقوبة الجسدية التي كانت وإلىٰ غاية أمس تقوم بوظيفة إيجابية تتمثل في التقويم وتلقين المعايير، ليست الآن إلا إخفاقًا مشينًا ومشعرًا بالذنب في التواصل بين الآباء والأبناء، وآخر غريزةٍ غير متحكم فيها تبحث آيسة عن ممارسة السلطة.

تتطور الحملة الخاصة بالنساء ضحايا العنف، وتلقىٰ الأصداء التي نعرفها تدريجيًا مع تراجع كثيف للعنف الذكوري علىٰ مستوىٰ الأعراف، والذي تم إقصاؤه في زمن «التحول الجنسي» حيث لم تعد الذكورة تتعلق بالقوة والأنوثة بالسلبية. لقد كان العنف الذكوري بمثابة تحيين وإعادة تأكيد لقانون سلوكي يقوم علىٰ التقسيم التاريخي للجنسين. لكن أصبح هذا القانون مهجورًا تحت تأثير عملية الشخصنة، عندما لم يعد مفهوما الذكر والأنثىٰ يملكان تعريفات صارمة ولا أماكن محددة، وحينما أصبح نمط الأفضلية الذكورية مرفوضًا من الجميع، ولَما تنحىٰ مبدأ السلطة العضلية جانبًا ليحل مكانه خيال التصرف الحر في الذات، والحوار النفسي، والحياة الخالية من أي عائق أو التزام نهائي. لكن تبقىٰ حقيقة مسألة الاغتصاب، فلقد تم الإبلاغ عن ١,٦٠٠ حالة اغتصاب في فرنسا عام ١٩٧٨ (٣ حالات اغتصاب لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان)، لكن من المرجح أنه تم ارتكاب حوالي ٨,٠٠٠ جريمة اغتصاب (رقم أسود). وفي الولايات المتحدة يصل العدد إلىٰ أقصىٰ الحدود مسجلًا ٦٠,٠٠٠ حالة، أي بمعدل ٢٩ حالة اغتصاب لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان. ونسجل أعدادًا متزايدة من حالات الاغتصاب في معظم البلدان المتقدمة دون أن يكون بمقدورنا أن نحدد إذا كان هذا الارتفاع يُعزىٰ لتزايد حقيقي في عدد الاعتداءات الجنسية أم لتخلص النساء ضحايا الاغتصاب من الشعور بالذنب، مما سمح لهن بالإبلاغ بسهولة عن العنف الذي تعرضن له. لقد ارتفع عدد حالات الاغتصاب في السويد بأكثر من الضعف خلال ربع قرن. وتضاعفت الوتيرة في الولايات المتحدة بأربع مرات بين عامي ١٩٥٧ و١٩٧٨. غير أنه يبدو منذ قرن أن كل شيء يؤشر علىٰ انخفاض مهم علىٰ مستوىٰ العنف الجنسي، فوتيرة جرائم الاغتصاب في فرنسا هي أقل خمس

مرات مما كانت عليه خلال سبعينيات القرن التاسع عشر[1]. وعلىٰ الرغم من الاستفحال النسبي للعنف الجنسي، فإن عملية الشخصنة الباردة تواصل عقلنة السلوكيات الذكورية، ومع أن عدد حالات الاغتصاب قد ارتفع فقد أصبحت جرائم الاغتصاب محصورةً في فئة محدودة جدًّا من السكان. فمن جهة، كان عدد كبير من المتهمين ينتمون إلىٰ أقليات علىٰ مستوىٰ اللون أو الثقافة (حوالي نصف الاعتقالات في الولايات المتحدة اتهمت رجالًا من السود)، ومن جهة أخرىٰ لا يمكن أن نتجاهل أن ثلثَ المغتصِبين لهم سوابق في الاغتصاب.

وفي الختام، نشير إلىٰ أن عملية التحضر قد لحقت بالعلاقة مع الحيوانات أيضًا. لقد كانت قوانين ١٨٥٠ و١٨٩٨ تسمَح نظريًا بمواصلة ممارسة العنف ضد الحيوانات، فنحن نعلم أن هذه القوانين قد بقيت ميتة، وأن هذا النوع من القسوة في الواقع لم يُجمع الناس علىٰ إدانته. ففي القرن التاسع عشر، كان التعامل الوحشي مع الحيوانات أمرًا عاديًا في المسالخ، وكانت مصارعات الحيوانات جزءًا من العروض المفضلة عند العمال. «لقد كنَّا نجعل الديكة الحبشية ترقص فوق صفائح ساخنة، وكنَّا نرمي الحمام بالحجارة بعد سجنه في علب بحيث لا يظهر منه إلا الرأس الذي يُتخذ كهدف»[2]. إن عالما يفصلنا عن مثل هذا التعامل، فقد أصبح سوء معاملة الحيوانات في أيامنا أمرًا مُدانًا عند الغالبية، وهناك احتجاجات ترتفع في كل مكان ضد القنص وسباقات الثيران، وضد الظروف التي تتم فيها تربية الحيوانات، وضد بعض أشكال التجارب العلمية. إلا أنه لن نجد مكانًا تكون فيه الأنسنة واضحة أكثر من عند الأطفال، الذين لم يعودوا يجدون أي متعة في الألعاب التي تتعلق بتعذيب الحيوانات كما كان الحال في السابق، وهذا واقع فريد علىٰ مستوىٰ التاريخ. إذا كانت الفردانية الحديثة قد لازمت تحرير آلية التماهي مع الآخر، فإن الفردانية ما بعد الحداثية تتصف بتوسيع دائرة التماهي لتشمل النظام غير الإنساني. ويتعلق الأمر بتماهٍ معقد ينبغي ربطه بنفسنة الفرد، فكلما «تشخصن» هذا الأخير أكثر كلما انمحت الحدود التي تفصل

(1) Chesnais, J.-C., *ibid.*, pp. 181-188.

(2) Zeldin, Th. (1979), *Histoire des passions françaises*, Editions Recherches, Tome V, p. 180.

الإنسان عن الحيوان، ويغدو كل ألم، وإن كان الحيوان من يكابده، غير قابل للاحتمال عند الفرد الذي أصبح هشًّا علىٰ نحو أصيل ومهزوزًا ومذعورًا من فكرة المعاناة. تزيد النرجسية، عبر تشكيلها للفرد كبنية رخوة ونفسية، من قابلية التأثر تجاه ما يقع في الخارج. ينبغي تأويل أنسنة الأعراف هذه -التي لا تزال بالمناسبة مصحوبة بعدم مبالاة منهجية كما يشهد علىٰ ذلك موجات التخلي عن الحيوانات خلال الأسفار الصيفية الطويلة- علىٰ أنها هشاشة جديدة، وعجز جديد عند الإنسان علىٰ مواجهة محنة الألم.

وكدليل لا يمكن القفز عليه بخصوص هذا التطهير غير المسبوق الذي يحصل في مجتمعنا، تقول الإحصائيات إن ٩٥٪ من الفرنسيين قد أكدوا عام ١٩٧٦ علىٰ أنهم لم يتعرضوا لأي عنف خلال الشهر المنصرم، وألا أحد في أسرهم (٨٧٪) أو في شبكة علاقاتهم (٨٦٪) كان ضحية لأي اعتداء. كأنما لا ينبغي لتصاعد الجريمة الجديدة المنطوية علىٰ العنف ولا بعض الاشتباكات التي تحصل في الملاعب أو حفلات مساء السبت أن يغطوا علىٰ اللوحة الخلفية التي يظهرون عليها، وهي أن العنف الجسدي بين الأفراد يصبح غير ظاهر علىٰ نحو متزايد، وأنه تحول إلىٰ أحداث صادمة. غير أن هذا لم يمنع في الوقت نفسه فردين من كل ثلاثة أفراد أن يعتقدوا بأن السلوكيات العنيفة قد أصبحت شائعةً الآن أكثر مما كانت في ماضٍ قريب أو في مطلع القرن. نعلم أن الإحساس بانعدام الأمن يتزايد في جميع البلدان المتقدمة، ففي فرنسا يشعر ٨٠٪ من السكان بتنامي العنف بحِدَّة، ويعترف ٧٣٪ منهم بالشعور بالخوف عندما يعودون ليلًا إلىٰ منازلهم راجلين، ويخاف فرد من كل اثنين قيادة سيارته في الليل في طريق صغير. تحتل مكافحة الجريمة في أوروبا كما في الولايات المتحدة صدارة انشغالات الناس وأولوياتهم. فهل ينبغي إذن أن نعُد انعدام الأمن، بالنظر إلىٰ هذا الطلاق بين الوقائع والمَعيش، من قبيل الأوهام، وخداعًا من السلطة عبر وسائل الإعلام بتصدير وعي مغلوط من أجل التحكم الاجتماعي في فترات الأزمة والتفكك الإيديولوجي؟ لكن كيف ولماذا تمكنت هذه «الإيديولوجية» من التغلغل في المجتمع؟ سيكون ذلك حظًّا من شأن التحولات العميقة التي عرفها المجتمع المدني، وطبيعة العلاقة مع العنف التي ترتبت عن هذه التحولات. في الواقع،

يتنامىٰ الإحساس بانعدام الأمن متغذيًا علىٰ أقل حادثة، وهذا بمعزل عن حملات التسميم. ولا يُعد انعدام الأمن الحالي إيديولوجية، بل هو ملازم حتمي لفرد مزعزَع ومُجرَّد من السلاح، ومضخم لكل الأخطار، ومهووس بمشاكله الشخصية، ويشعر بالغضب من نظام قمعي غير فعَّال أو «مفرط» في الرحمة، واعتاد علىٰ أن يكون محميًا، ويعيش مصدومًا من العنف الذي لا يعلم عنه شيئًا. يختزل انعدام الأمن اليومي التجريد ما بعد الحداثي من الجوهر في صورة قلقة. ولا تتشكل النرجسية، التي لا يمكن فصلها عن خوف مزمن، إلا عبر تمثل خارج يهدد علىٰ نحو مبالغ فيه. وهذا بدوره يوسع سلسلة ردود الأفعال الفردانية: دفاع عن النفس، عدم المبالاة بالآخر، سجن الذات داخل المنزل. وبينما يأوي عدد لا يُستهان به من سكان المدن الكبرىٰ خلف أبوابهم المصفحة ويُحجمون عن الخروج ليلًا، فإن ٦% فقط من سكان باريس يمكنهم التدخل إذا سمعوا نداء استغاثة خلال الليل.

ومن المثير للفضول أن تمثل العنف يستفحل كلما تراجع العنف في المجتمع المدني. إننا نرىٰ في الواقع مزايدة في مشاهد العنف، وخلاعة من الرعب والفظاعة في السينما كما في المسرح والأدب. ولم يجتهد «الفن» يومًا في عرض نسيج العنف بهذا القرب كما يفعل اليوم، فهو عنف مضخم يتعلق بمشاهد لا تُطاق نجد فيها عظامًا تُسحق، ودمًا يتدفق، وصرخات، وقطعًا للرؤوس، وبترًا للأعضاء، ونزعًا للخصيتين. ويكون المجتمع البارد بذلك ملازمًا للأسلوب الصلب، مع استعراض فاضح للعنف السريالي. ولا يمكن تفسير هذه الإباحية المتعلقة بالفظاعة انطلاقًا من حاجة سادية ما كبتتها مجتمعاتنا المنخولة، ومن الأفضل أن نسجل راديكالية التمثلات التي أصبحت الآن مستقلة ومكرسة لعملية متطرفة خالصة. لا يعبر الشكل الصلب عن غريزة، ولا يعوض نقصًا، ولا يصف الطبيعة داخلية المنشأ للعنف ما بعد الحداثي. عندما لا يكون هنالك قانون أخلاقي يمكن انتهاكه، يبقىٰ الفرار نحو الأمام والحلقة المفرغة المتمثلة في الذهاب إلىٰ أقصىٰ الحدود، وصقل التفاصيل بالتفاصيل، وسريالية العنف التي لا تهدف إلا إلىٰ الإبهار والإحساس الآني.

ولهذا يمكن رصد هذه العملية الصلبة في جميع الفضاءات: الجنس (الإباحية، دعارة الأطفال الصغار، ففي مدينة نيويورك مثلًا هناك ما يقارب ١٢,٠٠٠ من الفتيان والفتيات الموجودين في أيدي سماسرة الدعارة)، الإعلام (الشغف بـ «المباشر»)، المخدرات (تصاعد النقص والجرعات)، الأصوات (التسابق علىٰ مستوىٰ قوة الصوت)، الموضة («البونك»، حليقو الرؤوس، الجلد)، الإيقاع (موسيقىٰ الروح)، الرياضة (استعمال المنشطات، التمرين المفرط للرياضيين، الإقبال علىٰ رياضة الكراتيه، ممارسة كمال الأجسام من طرف النساء وحمىٰ العضلات). لا يُعد هذا الأثر الصلب موضة عشوائية علىٰ نحو ما، بل هو ملازم للنظام البارد وللزعزعة النرجسية والتجريد من الجوهر، تمامًا مثل الأثر الدعابي الذي يمثل الوجه المعاكس لكنهما منطقيًا وجهان متشابهان. وكنتيجة للتذويب الناعم للمراجع الكبرىٰ وفراغ الفردانية الجامحة، هناك راديكالية خالية من المضمون علىٰ مستوىٰ السلوكيات والتمثلات، وتصاعد متطرف في الإشارات والعادات اليومية. إننا نلاحظ العملية المتطرفة نفسها في كل مكان، فقد اهتز زمن الدلالات والمضامين الثقيلة، ونعيش زمن المؤثرات الخاصة والأداء البحت، وزمن المزايدة والتضخيم الفارغين.

الجريمة والانتحار: عنف صلب

لم يبقَ مشهد العنف علىٰ حاله بعد ظهور المجتمعات التي تحكمها عملية الشخصنة. وإذا استمرت الجرائم ضد الأشياء (السطو، السرقة) والجنوح الفَطن (النصب . . .) في التفوق علىٰ الجرائم ضد الأشخاص داخل جميع البلدان الغربية كامتداد لما عرفه القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، يبقىٰ أن نقول إن الجريمة الكبرىٰ قد حققت قفزة إلىٰ الأمام بحيث لم يعد من غير المشروع أن نتحدث هنا عن واقع اجتماعي جديد. ففي فرنسا، تضاعفت جرائم السطو المسلح ٣٥ مرة بين عامي ١٩٦٣ و١٩٧٦، وفي الفترة ١٩٦٧-١٩٧٦ تضاعفت السرقات باستعمال السلاح ٥ مرات، وزادت جرائم السطو ٢٠ ضعفًا. ومن المؤكد أن هذا النوع من الجريمة قد وصل إلىٰ شكل من التوازن منذ عام ١٩٧٥، ولم نعد نرىٰ ارتفاعات مدهشة علىٰ مستوىٰ الأرقام المطلقة، لكن يبقىٰ

أن الاعتداءات باستعمال السلاح قد أصبحت الآن الشكل الغالب علىٰ مستوىٰ العنف في المدن.

وإذا كانت عملية الشخصنة تلطف الأعراف عند الأكثرية، فهي علىٰ العكس تصلب الممارسات الإجرامية للساقطين، وتشجّع علىٰ بروز أفعال رعناء، وتحفّز تصاعدًا متطرفًا في استعمال العنف. ويترتب عن انعدام التأطير الفرداني وعن الزعزعة الحالية بسبب إثارة الحاجات والإحباط المزمن المرتبط بذلك علىٰ وجه الخصوص، استفحال متبجح للعنف المتعلق بالربح. لكن يبقىٰ أن نشير بسرعة إلىٰ محدودية هذه الظاهرة التي تظل محصورة بالنهاية في عدد صغير من الأفراد الذين يراكمون الاعتداءات. ففي العاصمة الفيدرالية للولايات المتحدة، ٧% من المجرمين الذين تم اعتقالهم خلال مدة أربع سنوات ونصف قد تم توقيفهم أربع مرات، وقد ثبتت إدانتهم في ٢٤% من الجرائم الجسيمة التي ارتكبوها خلال هذه السنوات.

لقد كانت الأعمال الإجرامية الكبرىٰ في السابق مقتصرةً علىٰ وجه الخصوص علىٰ أناس مرتبطين بشبكات الدعارة أو الابتزاز أو تجارة السلاح أو المخدرات، لكننا الآن نرىٰ تمددًا للجريمة أو «نزعًا للحرفية» عنها، بمعنىٰ بروز عنف يكون مرتكبوه غير معروفين لدىٰ مصالح الشرطة وليست لديهم أي علاقة بأوساط الإجرام. يتمدد العنف الإجرامي وسط التعويم العام ويفقد حدوده الصارمة، حتىٰ علىٰ مستوىٰ الفئات العمرية. ففي فرنسا عام ١٩٧٥، كان ١٨ شخصًا من كل ١٠٠ شخص تورطوا في أحداث إجرامية كبرىٰ غير بالغين، وكان ٢٤% من الضالعين في جرائم السطو والسرقة باستعمال السلاح لم يتجاوزوا عشرين سنة. وفي الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، كان ٥٧% من مرتكبي الجرائم التي تنطوي علىٰ عنف يبلغون من العمر أقل من ٢٥ سنة، وكان بينهم شخص من كل خمسة أشخاص لم يتجاوز ١٨ سنة. لم يتطور جنوح الأحداث كثيرًا علىٰ مستوىٰ الحجم، لكنه أصبح ينطوي علىٰ عنف أكبر. إن عملية الشخصنة التي تعمم تقديس الشباب تقوم بتهدئة البالغين لكنها تجعل اليافعين أكثر قسوة، لكونهم ووفقًا للمنطق الفرداني الجامح يميلون إلىٰ التأكيد

سريعًا علىٰ استقلاليتهم، سواء تعلق الأمر بالاستقلالية المادية أو النفسية، وإن توسلوا العنف من أجل ذلك.

يتميز العالم الصلب بكونه شبابيًا، ويهم بالدرجة الأولىٰ أولئك الذين فقدوا جذورهم الثقافية، والأقليات العرقية، والمهاجرين والشباب المنحدرين من أسر مهاجرة. إن النظام الاستهلاكي يقوم بسحق البُنىٰ والشخصيات علىٰ نحو أكثر راديكالية مما استطاع النظام العنصري الاستعماري أن يفعله. إذ ليس النقص هو ما يطبع شخصية «المستعمَر» الآن، وإنما الاختلال المنهجي في هويته والارتباك العنيف للأنا الذي يثيره تحفيز النماذج الفردانية المنتشية والداعية إلىٰ العيش بقوة. وتقوم عملية الشخصنة بتقويض الشخصية في كل مكان، فهي تؤدي من جهة إلىٰ انفجار نرجسي هادئ، ومن جهة أخرىٰ إلىٰ انفجار هائج وعنيف. ويعمل مجتمع المتعة علىٰ الرغم من إرادته علىٰ إنتاج مركب قابل للانفجار وسط فضاء للشرف والانتقام يوجد علىٰ شفا الهاوية. إن العنف الذي يمارسه الشباب المعرضون للإقصاء بسبب لونهم أو ثقافتهم هو نوع من الفسيفساء، فهو يترتب عن اصطدام بين غياب التأطير المشخصن والتأطير التقليدي، وبين نظام يقوم علىٰ الرغبات الفردانية والوفرة والتسامح وواقع يومي في «الغيتوهات» يعاني من البطالة واللامبالاة العدائية أو العنصرية. ويواصل المنطق البارد من خلال وسائل أخرىٰ العملَ الذي امتد لقرون طويلة والمتمثل في الإقصاء والنفي؛ إذ لم يعد ذلك يتم عبر الاستغلال أو الاستلاب المترتب عن فرض معايير الغربي بشكل استبدادي، وإنما من خلال التجريم.

بينما لم يمثل الأجانب إلا ٨% من سكان فرنسا عام ١٩٧٥، فقد كانوا ضالعين في ٢٦% من جرائم السرقة مع استعمال العنف، و٢٣% من حالات الضرب والجرح، و٢٠% من جرائم القتل، و٢٧% من جرائم الاغتصاب، و٢٦% من الإدانات بسبب حمل السلاح. وفي مدينة مرسيليا عام ١٩٨٠، كان الشباب الأجانب، غالبًا من أصل مغاربي، وراء ٣٢% من حالات الضرب والجرح، و٥٠% من جرائم السرقة مع استعمال العنف. إذا سجلنا كون هذه الأرقام لا تتضمن الإحصائيات المتعلقة بالشباب المنحدرين من أسر مهاجرة

والذين يحملون الجنسية الفرنسية بالنظر إلىٰ إدماجهم في الإحصائيات الفرنسية حول الإجرام، فبإمكاننا أن نتصور النسبة الكبيرة التي يمثلها المهاجرون وأولادهم بجميع فئاتهم في أعمال العنف. ولا يمكن تفسير هذه النسبة فقط من خلال القول بأن الشرطة والقضاء يشكان ويعتقلان ويدينان غالبًا «الأجانب» مقارنة بالسكان الأصليين. وفي الولايات المتحدة، حيث يشيع العنف بشكل عام، وحيث تحصل حادثة عنف كل عشرين ثانية كما يقال، يمثل السود نصيبًا مهمًا من الجرائم المنطوية علىٰ العنف، باعتبارهم معتدين وضحايا في الوقت نفسه. إن جزءًا كبيرًا من أحداث العنف في الواقع تحصل بين أفراد من اللون نفسه؛ إذ هناك عدد أكبر من الجرائم يرتكبها السود ضد السود مما هنالك من جرائم يرتكبها السود ضد البيض والعكس بالعكس. وتُعد جريمة القتل حاليًا هي السبب الأول في وفاة الرجال كما النساء في صفوف السود البالغين من العمر بين ٢٤ و٣٤ عامًا، بينما تُعد حوادث السير هي السبب الأول في الوفاة عند الفئة العمرية نفسها في صفوف البيض. وهناك احتمال للموت أكبر بستة أضعاف عند السود مقارنة بالبيض، فقد بلغ عدد الوفيات المترتبة عن جرائم القتل عام ١٩٧٨ في صفوف الرجال السود ٧٨,١ حالة لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان، بينما لم يتجاوز هذا الرقم ١٢,٢ حالة عند البيض. غير أن هناك دليلًا معاكسًا يشهد علىٰ عملية التحضر، وهو أن العنف يبقىٰ مقصورًا بشكل متزايد علىٰ الجماعات الهامشية، ويصبح واقعًا حكرًا علىٰ الأقليات. ومع ذلك، لا ينبغي أن نرىٰ في هذا العنف الملون عادة قديمة ولا شكلًا من أشكال التمرد، بل يمثل أقصىٰ نقطة علىٰ مستوىٰ الزعزعة والانحلال ما بعد الحداثي، وصعودًا إلىٰ أقاصي الأطراف ترتب عن إسالة المبادئ والأطر والتحكم في الذات. إنه تجلٍّ صلب للنظام البارد.

يتعلق الأمر باختلال أو انحلال للإجرام يمكننا قراءته خصوصًا علىٰ مستوىٰ «جودة» الجرائم نفسها. فبينما ينظم المجرمون المحترفون ضرباتهم، ويُقيمون المكاسب والأخطار، ويعتنون بما يمكن أن يدفع التهمة عنهم، يندفع مجرمو الموجة الجديدة في عملياتهم المرتجلَة دون معرفة بالأماكن ولا الأموال ولا أنظمة الإنذار، ويتحملون مخاطر جمَّة من أجل مكسب صغير. وتقع في اليوم

نفسه خمس إلىٰ ست جرائم سطو من أجل الحصول علىٰ مبالغ تافهة. إن عدم التناسب هذا بين المخاطر والمكاسب وبين غاية تافهة ووسائل متطرفة، هو الذي يميز هذا الإجرام الصلب المفتقد للمشروع والطموح والخيال. وتشجع عملية الشخصنة، التي تعمل علىٰ زيادة مسؤولية الأفراد، علىٰ سلوكيات منحرفة وغير مستقرة وغير مبالية بمبدأ الواقع[1] بشكل من الأشكال. وتنسجم باعتبارها كذلك مع النرجسية السائدة وملازمها، بمعنىٰ الواقع الذي تحول عبر منطق الإثارة إلىٰ عرض غير واقعي وإلىٰ واجهة عرض زجاجية لا سماكة لها. تخلق النرجسية الجديدة، باعتبارها نتيجةً للتخلي عن الغايات الاجتماعية الكبرىٰ وسطوة الحاضر، شخصيةً عائمة لا تملك هيكلًا ولا إرادة، وتتميز أساسًا بالتزعزع والانفعالية. إن العنف الصلب واليائس والمفتقد للمشروع والتماسك، هو متناغم مع زمن يفتقد للمستقبل ويرفع من شأن «أريد كل شيء وحالًا». إنه ليس نقيضًا للنظام البارد والنرجسي، بل إنه التعبير المستاء عن هذا النظام، فهو يعبر عن اللامبالاة نفسها والتجريد من الجوهر نفسه والزعزعة نفسها، وما يربحه الإنسان علىٰ مستوىٰ الفردانية يخسره علىٰ مستوىٰ «المهنة» والطموح وبرودة الدم والتحكم في الذات أيضًا. وبينما ينهار شباب العصابات في الولايات المتحدة ويكسرون الآن «قانون الصمت» دون مقاومة تذكر، نلاحظ بروز هذا المزيج ما بعد الحداثي المتمثل في مجرمين شباب يعيشون علىٰ المهدئات. ويكون التجريد من الجوهر، هنا كما في مجالات أخرىٰ، مصحوبًا بالانهيار وعدم الاستقرار. لم يعد هنالك ما يربط العنف المعاصر بعالم القسوة، فالانفعال العصبي هو ما يتصف به هذا العالم أكثر، وليس هذا حكرًا علىٰ المهاجمين المسلحين وإنما ينطبق أيضًا علىٰ مجرمي الأحياء منخفضة الإيجار، الذين أصبحوا يهيجون في وجه المتسببين في

(١) تظهر هذه اللامبالاة أيضًا علىٰ مستوىٰ أعمال التخريب. هذا السخط الصلب الذي نؤوله علىٰ نحو خاطئ بالنظر إليه كشكل متطرف من أشكال الاحتجاج والاعتراض الرمزيين. تعبر أعمال التخريب عن هذا الاستياء الجديد الذي لحق بالأشياء والقيم والمؤسسات الاجتماعية في الوقت نفسه. وكما أن المثل العليا تتساقط وتفقد سموَّها السابق، تفقد الأشياء بدورها أي «قدسية» في أنظمة الاستهلاك المتسارعة. يبقىٰ الانحطاط إلىٰ أعمال التخريب مشروطًا بنهاية احترام الأشياء واللامبالاة بالواقع الذي أصبح فارغًا من المعنىٰ. يقوم العنف الصلب هنا أيضًا بإعادة إنتاج النظام البارد الذي يجعله ممكنًا.

الضوضاء بمن في ذلك الشرطة نفسها، كما تشهد الأحداث المقلقة الأخيرة علىٰ ذلك.

إنها الجريمة من أجل لا شيء تقريبًا، ومن المؤكد أن هذا ليس جديدًا فالعصور السالفة قد عرفت بدورها جرائمَ منحطة من أجل مكاسب بئيسة. لقد كانت الجريمة التي يطلق عليها الحواجز[1] لا تزال موجودة في نهاية القرن الرابع عشر، وكان المجرمون يهجمون علىٰ بورجوازي تائه أو متنزه يتم استدراجه إلىٰ أنفاق الحصون. غير أن هذه الجرائم كانت تشترك في أنها تواصل التواطؤ التاريخي بين الجريمة والليل واللاشرعية والسرية. أما الآن فقد تلاشت هذه العلاقة، وتظهر الجريمة الصلبة في عز النهار، وفي قلب المدينة غير مبالية بضمان مجهوليتها ولا بالأماكن والوقت، كما لو كانت الجريمة تعمل علىٰ الإسهام في الإباحية التي تميز عصرنا، والظهورية الشاملة. وعلىٰ غرار الزعزعة العامة، يتخلص العنف من مبدأ الواقع الخاص به، وتتلاشىٰ معايير الخطر والحذر، فيحصل نوع من الابتذال للجريمة مصحوبًا بتصاعد متطرف وغير متحكم فيه علىٰ مستوىٰ وسائل العنف.

ليس العنف الإجرامي وحده هو من يعبر عن العالم الصلب. فالانتحار، وإن كان أقل إذهالًا وأقل إثارة للصحافة، يُعد الوجه الآخر لهذا العالم، وهو وجه مستبطن إذا أردنا، غير أنه يظل خاضعًا للتصاعد والمنطق نفسيهما. لا ريب أن هذه الموجة المتصاعدة علىٰ مستوىٰ حالات الانتحار ليست ميزة تقتصر علىٰ عصر ما بعد الحداثة، فنحن نعلم في الواقع أن الانتحار لم يتوانَ عن التزايد في أوروبا طيلة القرن التاسع عشر. لقد تضاعفت أعداد حالات الانتحار في فرنسا بين عامي ١٨٢٦ و١٨٩٩ خمس مرات، بينما مرَّ معدل الانتحار لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان من ٥,٦ إلىٰ ٢٣. ولقد تزايد هذا الرقم المرتفع أصلًا عشية الحرب العالمية الثانية ليصل إلىٰ ٢٦,٢ حالة. ولقد كان دوركايم مصيبًا في تحليله، فحيث كان الانعزال الفرداني متفاقمًا، استفحل الانتحار بشكل كبير. لقد أصبح الانتحار -الذي كان يجسد في المجتمعات البدائية والمتوحشة فعلًا ينطوي علىٰ

(1) Chevalier, L. *op. cit.*, p. 196.

اندماج اجتماعي قوي يفرضه القانون الشمولي للشرف- سلوكًا «أنانيًا» في المجتمعات الفردانية. ولا يمكن إرجاع هذا السلوك كما يرىٰ دوركايم إلا إلىٰ ظاهرة مَرضية[1]، وبالتالي عابرة ويمكن تجنبها، ولا تترتب عن طبيعة المجتمع الحديث وإنما عن الظروف الخاصة التي نشأ فيها.

لقد مكَّن تطور منحنىٰ الانتحار من تأكيد «تفاؤل» دوركايم لوهلة؛ لأن المعدل المرتفع جدًّا خلال مطلع القرن تراجع إلىٰ ١٩,٢ حالة في الفترة ١٩٢٦-١٩٣٠، وحتىٰ إلىٰ ١٥,٤ خلال عقد الستينيات. وكتبنا اعتمادًا علىٰ هذه الأرقام بأن المجتمع المعاصر قد أصبح «هادئًا» ومتوازنًا[2]. غير أننا نعلم ألا شيء من هذا صحيح، فقد بقي معدل الانتحار في فرنسا قريبًا من ٢٠ حالة منذ ١٩٧٧، ونلاحظ من جديد ارتفاعًا قويًا في مستوىٰ حالات الانتحار ليصل المعدل تقريبًا للمستوىٰ الذي بلغه في مطلع القرن أو بين الحربين. لكن وبالإضافة إلىٰ هذا الاستفحال في أعداد الوفيات المرتبطة بالانتحار، الذي يمكن أن يكون ظرفيًا، يبقىٰ أن أعداد محاولات الانتحار التي لم تفضِ إلىٰ الوفاة هي التي ترغم علىٰ معاودة التفكير في مسألة الطبيعة المحفزة علىٰ الانتحار لمجتمعاتنا. إذا كنا فعلًا نلاحظ تناقصًا في أعداد الوفيات الطوعية، فإننا نلاحظ في الوقت نفسه تزايدًا في أعداد محاولات الانتحار في جميع البلدان المتقدمة. ونقدر أن هناك ٥ إلىٰ ٩ محاولات انتحار لكل حالة انتحار مفضية إلىٰ الوفاة. ينتحر حوالي ٢,٠٠٠ شخص سنويًا في السويد في حين يحاول ٢٠,٠٠٠ شخص الانتحار في هذا البلد. وفي الولايات المتحدة تحدث ٢٥,٠٠٠ حالة انتحار، وهناك ٢٠٠,٠٠٠ محاولة انتحار لم تنجح. أما في فرنسا فقد بلغت حالات الانتحار المفضية إلىٰ الوفاة عام ١٩٨٠ ١٠,٥٠٠ حالة، ومن المرجح أنه حصلت ١٠٠,٠٠٠ محاولة انتحار تقريبًا. لكن كل شيء يدفع بالاعتقاد أن أعداد محاولات الانتحار خلال القرن التاسع عشر لا يمكن أن تعادل الأعداد التي نعرفها في أيامنا؛ لأن طرق

(1) Durkheim, E. *Le suicide*, P.U.F, Paris, pp. 413-424.

(2) Todd, E. (1979), *Le fou et le prolétaire*, Editions Laffont, Paris.

Le Bras, H. et Todd, E. (1981), *L'invention de la France*, Editions Laffont, Coll. Pluriel, p. 296.

الانتحار أولًا كانت «فعَّالة»، فقد كان الشنق والغرق والأسلحة النارية هي الأدوات الثلاث المفضلة للانتحار إلىٰ غاية عام ١٩٦٠، ثم لأن حالة الطب آنذاك لم تكن تسمح بإنقاذ الانتحاريين، وأخيرًا بالنظر إلىٰ أن النصيب الأكبر من الانتحاريين كانوا هم المتقدمين في السن، أي الأشخاص الأكثر عزمًا وإصرارًا علىٰ الانتحار. وبالنظر إلىٰ الحجم غير المسبوق لمحاولات الانتحار، وعلىٰ الرغم من تراجع حالات الوفاة الناجمة عن الانتحار، فإن عدوىٰ الانتحار لم تنتهِ بتاتًا. لقد قام المجتمع ما بعد الحداثي، من خلال تشديد الفردانية وتغيير منطق النرجسية لمضامينها، بمضاعفة الميولات نحو التدمير الذاتي، ولو بزيادة حِدَّته. ويحفز الزمن النرجسي أكثر علىٰ الانتحار مقارنة بالزمن السلطوي. ولا يُعد الاتجاه المتصاعد للانتحار حادثة بداية للمجتمعات الفردانية، وإنما هو ملازم لها علىٰ المدىٰ الطويل.

وإذا كان الفارق بين محاولات الانتحار والوفيات الناجمة عن الانتحار آخذًا في التزايد، فإن هذا يرجع من دون شك إلىٰ التقدم الحاصل في الطب علىٰ مستوىٰ علاج حالات التسمم الحادة، وأيضا لأن التسمم باستعمال الأدوية والسموم يمثل الشكل السائد بالنسبة إلىٰ طرق الانتحار. إذا أخذنا جميع الأفعال الانتحارية بالحسبان (بما في ذلك محاولات الانتحار)، فإن التسمم والأدوية والغاز هي التي تحتل الآن الصدارة علىٰ مستوىٰ الطرق المستعملة من أجل الانتحار، حيث إن أربعة أخماس الانتحاريين قد استعملوا هذه الوسائل. إن الانتحار يقضي دينه تجاه النظام البارد بشكل من الأشكال، فقد أصبح أقل دموية وإيلامًا وتلطفًا علىٰ غرار السلوكيات بين الأفراد. لم يختفِ العنف المدمر للذات، ولكن وسائله هي التي فقدت بريقها.

وإذا كانت محاولات الانتحار قد عرفت ارتفاعًا، فإن هذا يرجع أيضًا إلىٰ كون الشباب يمثلون الجزء الأوفر من الانتحاريين، فالعنف الصلب هو شبابي سواء تعلق الأمر بالانتحار أم بالجريمة الكبرىٰ. تشكل عملية الشخصنة نوعًا من الشخصية العاجزة عن مواجهة مِحن الواقع. وتتزايد الهشاشة والضعف خصوصًا عند الشباب الذين يمثلون الفئة الاجتماعية المحرومة أكثر من المعالم والرُّسو

الاجتماعي. إن الشباب الذين كانوا إلىٰ غاية اليوم نسبيًا في منأىٰ عن آثار التدمير الذاتي للفردانية بفضل تربيةٍ وتأطير يتسمان بالاستقرار والسلطوية، هم معرضون الآن لآثار التجريد النرجسي للجوهر. يمثل الشباب الآن الصورة النهائية للفرد المنعزل والمنكسر والمهزوز بسبب فرط الحماية والعزلة، وهو بذلك مرشح مفضل للانتحار. ينتحر الشباب من ١٥ إلىٰ ٢٤ عامًا في الولايات المتحدة بوتيرة مضاعفة مقارنة بما قبل عشر سنوات، وبوتيرة ثلاثة أضعاف مقارنة بالعشرين سنة الماضية. يتراجع الانتحار في صفوف الفئات العمرية التي كان رائجًا بينها سابقًا، لكنه لا يتوانىٰ عن التزايد في صفوف الشباب. ويُعد الانتحار في الولايات المتحدة السبب الثاني للوفاة عند الشباب بعد حوادث السير. وربما لسنا بعد إلا في البداية إذا أخذنا بعين الاعتبار المستوىٰ المتصاعد الذي بلغه التدمير الذاتي في اليابان. وهناك أمر جديد تمامًا، وهو أن الأطفال من ٥ إلىٰ ١٤ سنة هم من ينتحر الآن أيضًا، حيث بلغت عدد حالات الانتحار في صفوف الأطفال ٢٦٥ حالة عام ١٩٨٠، بعد أن سجلنا ١٠٠ حالة سنة ١٩٧٥، و٥٦ حالة عام ١٩٦٥.

لقد وَلج الانتحار، مع ابتلاع الأدوية المنومة والمعدل الكبير لمحاولات الانتحار الفاشلة، إلىٰ زمن الجماهير، وإلىٰ وضع مبتذل ورخيص، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الكآبة والتعب. ويخضع الانتحار في أيامنا لعملية لَبس لم تعد الرغبة في الحياة والرغبة في الموت في إطارها رغبتين متناقضتين، وإنما تتأرجحان من جهة إلىٰ أخرىٰ بشكل آني تقريبًا. هناك عدد ممن حاولوا الانتحار بابتلاع أدوية صيدلياتهم المنزلية من أجل المطالبة بمساعدة طبية. ويفقد الانتحار راديكاليته، ويصبح عصيًا علىٰ الاستيعاب في الوقت الذي تتلاشىٰ فيه المعالم الفردية والاجتماعية، ويُفرغ الواقع نفسه من جوهره الثقيل ويتحول إلىٰ مسرحية مبرمجة. ولا تُعد هذه الإسالة للرغبة في الفناء إلا وجهًا من أوجه النرجسية الجديدة وتدمير الأنا، والتجرد الطوعي من الجوهر. حينما تسود النرجسية، يرتبط الانتحار بعفوية كئيبة أو قلق عابر أكثر مما يرتبط بيأس وجودي نهائي. حيث يمكن أن تحدث محاولة الانتحار في أيامنا علىٰ نحو متناقض دون الرغبة في الموت، وهذا يشبه قليلًا الجرائم التي تحصل بين الجيران الذين يقتلون لا بغرض الإماتة وإنما للتخلص من تلوث صوتي. يحاول الفرد ما بعد الحداثي

أن يقتل نفسه دون أن يرغب في الموت مثل هؤلاء المجرمين الذين يطلقون الرصاص في لحظة ذعر. ويحاول البعض أن يضع حدًّا لحياته بسبب عبارة مزعجة، مثلما يقتل البعض من أجل توفير ثمن تذكرة في السينما. وهنا يكمن الأثر الصلب، بمعنىٰ أن العنف الصلب الذي يدفع به المنطق البارد لعملية الشخصنة إلىٰ الأمام هو عنف يفتقد للمشروع والإرادة المؤكدة، ويقوم علىٰ تصاعد متطرف علىٰ مستوىٰ الآنية.

الفردانية والثورة

إن العملية الفردانية التي تلازم تراجع التحدي بين الأشخاص تكون مصحوبة في المقابل بتحدٍّ جديد ينطوي علىٰ رهان أكثر جذرية، وهو علاقة المجتمع بالدولة. ففي اللحظة التي «تَتَأَنْسَنُ» فيها العلاقة بين الناس تنفتح الإمكانية أمام المشروع والعمل الثوري، بالإضافة إلىٰ صراع طبقي مفتوح بين طبقات واعية بذاتها تهدف إلىٰ كسر التاريخ إلىٰ نصفين وإلغاء جهاز الدولة نفسه. إن عمليتي التحضر والثورة متلازمتان. يحول العنف بين الناس في المجتمعات الشمولية دون تحديد كينونتهم الجمعية. وعلىٰ الرغم من طباعهم الدموية وأعمال الشغب والتمردات التي يقومون بها، فقد كانوا لا يقصدون تقويض مجمل البناء الاجتماعي. أما في المجتمعات الفردانية، فإن أساسات المجتمع والمضامين الجوهرية للقانون والسلطة هي التي تصبح موضوعًا للنقاش العمومي وهدفًا للصراع بين الأفراد والطبقات الاجتماعية. لقد بدأ العصر الحديث للعنف الاجتماعي، وهو الآن جزء مكون للدينامية التاريخية، وأداة تحويل وتكييف للمجتمع والدولة. ولقد أصبح العنف الجماهيري مبدأً نفعيًا وضروريًا لسير المجتمعات الحديثة ونموِّها، وقد مكَّن الصراع الطبقي الرأسمالية من تجاوز أزماتها ومعالجة اختلالها المزمن بين الإنتاج والاستهلاك.

يبقىٰ من المستحيل أن نفهم بروز الظاهرة الثورية، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الصراع الطبقي الدائم والمُمأسس، بعزلهما عن ملازمهما وهو المجتمع الفرداني، سواء علىٰ مستوىٰ تنظيمه الاقتصادي والاجتماعي أو علىٰ مستوىٰ قِيمه. ويقوم النظام الاجتماعي الذي يندمج فيه الناس في ظل المجتمعات الشمولية أو الهرمية علىٰ أساس مقدس، ويكون هذا النظام بذلك في مأمن من أي

مبادرة ثورية. ونعني بالمجتمعات الشمولية أو الهرمية الأنظمة التي يكون فيها الأفراد ثانويين بالمقارنة مع الكل الاجتماعي، وليس لهم أي وجود مستقل معترف به. لكي تغدو الثورة إمكانية تاريخية، ينبغي أن يكون الناس عبارة عن ذرات اجتماعية معزولة عن أشكال تضامنها التقليدية، ولا بدَّ أن تصبح العلاقة مع الأشياء أهمَّ من العلاقة بين الناس، ويجب في الختام أن تسود إيديولوجية الفرد التي تمنح لهذا الأخير وضعًا طبيعيًا من الحرية والمساواة. وتفترض الثورة والصراع الطبقي وجود الفضاء الاجتماعي والإيديولوجي للفردانية. وبذلك لا يعود هنالك تنظيم في حدِّ ذاته خارج عن إرادة الناس، ويفقد الكلُّ الجماعي وسَطْوَتُه، التي كانت تمنع العنف في السابق من تقويض نظامه، مبدأه غير الملموس. ولا يعود هنالك شيء، بما في ذلك الدولة والمجتمع، يبقىٰ في منأىٰ من الفعل التحويلي للناس. وبمجرد أن يتوقف الفرد عن أن يكون وسيلة لغاية خارجية، ويتم النظر إليه كغاية نهائية وينظر إلىٰ نفسه علىٰ أنه كذلك؛ تفقد المؤسسات هالَتَها المقدسة. ويقوم النظام الاجتماعي والإيديولوجي الذي يتمركز حول الفرد المستقل نفسه[1] وليس حول ما بعد الموت، بتقويض كل ما يتعلق بذات سامية لا تُنتهك حرمتها ويستلزم تبعية بالطبيعة.

لا يمكن عزل المجتمع المتجانس المكون من أفراد متساوين وأحرار في زمنه الظافر، عن الصراع المفتوح والعنيف حول كيفية تنظيم المجتمع. وتلعب الإيديولوجيا، التي تحل مكان الهيئة الدينية الآن، دورًا بالغ الأهمية خلال المرحلة الفردانية الأولىٰ، وتكون هذه المرحلة مرادفًا لزمن الثورات والصراعات الاجتماعية الدموية. إن المجتمع الفرداني، وإن كان قد تحرر من المقدس، فهو لا يُرجع للناس كامل تحكُّمهم في كينونتهم الجمعية إلا عبر جعلهم يتواجهون في صراعات تقوم علىٰ المصالح بكل تأكيد، لكن مانويتها (manichéisme) ترتبط بالقيم الجديدة المتعلقة بحقوق الفرد. ويمكننا بذلك مقارنة المرحلة البطولية للفردانية بمرحلة تعبئة وتسييس جماهيري حول قيم أكثر مما يمكن مقارنتها

---

(١) يمكن الرجوع إلىٰ:

Gauchet, M., art. cité, pp. 111-114.

Gauchet, M. (1980), *De la liberté chez les modernes*, Editions Laffont, Coll. Pluriel, pp. 30-38.

بمرحلة انطواء حذر على انشغالات خصوصية بشكل حصري. لا يمكن الفصل بين التضخم والتعارض الإيديولوجيين وبين العصر الفرداني الديمقراطي. وتظل هذه المرحلة نوعًا ما، مقارنة بأيامنا هذه، مرتبطةً بالمجتمعات الشمولية وبسطوة الكل الاجتماعي. لقد سارِ كل شيء كما لو كان عنصر الخلخلة الاجتماعية الذي يحويه المبدأ الفرداني قد وجد نفسه أمام عائق تمثل في نوع من التأطير كليّ الحضور ومفتقد للمرونة. وهو في ذلك يوازي التأطير الذي تمارسه الضوابط التي تهدف إلىٰ تحييد الديناميات الشخصية، وإلىٰ ربط الأفراد بالشأن العمومي، ولو من خلال المواجهات بين الطبقات الاجتماعية والقيم.

لقد فتح العصر الفرداني إمكانية زمن عنف شامل يمارسه المجتمع ضد الدولة، وسيكون من نتائجه عنف غير محدود تمارسه الدولة ضد المجتمع. وهذا يعني أن الترهيب قد أصبح نمط حكم حديث من خلال العنف المكثف، الذي لم يعد يُمارس ضد المعارضين فقط وإنما ضد المؤيدين للنظام أيضًا. إن الأسباب نفسها التي تسمح للعنف بأن يقلب النظام الاجتماعي والسياسي، هي التي تجعل السلطة تضع المجتمع أمام تحدٍّ غير مسبوق، يتمثل في الرعب الذي ينشأ في ظل هذا الشكل الإيديولوجي الجديد النابع من سطوة الفرد. وسواء تمت المذابح والتهجير والمحاكمات باسم إرادة الشعب أو باسم تحرر البروليتاريا، فإن الرعب يظل غير ممكن إلا في إطار تمثل ديمقراطي، وبالتالي فرداني، للجسم الاجتماعي، ولو كان ذلك بكل تأكيد من أجل إدانة الانحراف الحاصل واستعادة أولوية الكل الجماعي من خلال العنف. وكما أنه لا يمكن تفسير الإرادة الثورية من خلال تناقضات موضوعية بين الطبقات، فإنه من غير المجدي محاولة فهم الترهيب انطلاقًا من الضرورات الظرفية وحسب. ولأن الدولة تعلن نفسها مطابقة للمجتمع ومتجانسة معه وفقًا للمثل الأعلىٰ الديمقراطي؛ فهي بإمكانها في الواقع أن تتحدىٰ أي شرعية وتستخدم القمع علىٰ نحو غير محدود ومنهجي، غير مكترثة لمفاهيم البراءة والإدانة بالذنب[1]. وإذا كانت الثورة الفردانية الديمقراطية

---

(١) يمكن الرجوع إلىٰ:

Lefort, Cl. (1976), *Un homme en trop*, Editions du Seuil, Paris, pp. 50-54.

Manin, B. (1979), "Saint-Just, la logique de la terreur", in *Libre*, ñ 6.

مصحوبةً علىٰ المدىٰ الطويل بتراجع الإشارات التفاخرية لقوة الدولة وبروز سلطة راعية وناعمة وحامية، فهي لم تمنع ظهور شكل دموي للقوة يمكننا تأويله علىٰ أنه إحياء أخير لبهاء الحكم الذي نال منه النظام الحديث، وتَشكل توافق بين أنظمة القسوة الرمزية التقليدية والإدارة غير الشخصية للسلطة الديمقراطية.

تنتهي المرحلة الكبرىٰ من الفردانية الثورية تحت أنظارنا، ومن بعد أن كانت الفردانية عنصرًا فاعلًا في الحرب الاجتماعية ها هي الآن تسهم في إلغاء إيديولوجية الصراع الطبقي. لقد تم قلب صفحة العصر الثوري في البلدان الغربية المتقدمة، وتَمأسس الصراع الطبقي، ولم يعد يشكل قطيعة تاريخية، وضعفت الأحزاب الثورية بشكل كامل، وحلَّ التفاوض مكان المواجهات العنيفة في كل مكان. تؤدي «الثورة» الفردانية الثانية، التي تدفع بها عملية الشخصنة قدمًا، إلىٰ هجر جماعي للشأن العام، وللإيديولوجيات السياسية علىٰ وجه الخصوص. ومن بعد مرحلة التضخم الإيديولوجي، نشهد الآن تهكُّمًا من أنساق المعنىٰ. فلقد سقط النظام الإيديولوجي ومانويته بظهور النرجسية في اللامبالاة، ولم يعد كل ما يحمل مضمونًا كونيًا وتعارضيًا حصريًا يسبب أذىٰ بسبب فردية أصبحت متسامحة ومتحركة علىٰ نحو كبير. ولم يعد النظام المتصلب والانضباطي للإيديولوجيا متوائمًا مع الزعزعة والأنسنة الباردة. لقد لحقت عملية التهدئة بالكلِّ الجمعي، وحلَّت حضارة العلاقات بين الأشخاص مكان حضارة الصراع الاجتماعي.

وتشهد حتىٰ الانتفاضات الأخيرة للثورة بهذا التلطيف الذي لحق بالصراع الاجتماعي. وهذا الذي انطبق علىٰ أحداث مايو ١٩٦٨. وتبدو النقاشات التي دُشنت حول مضمون الحركة معبرة جدًّا بهذا الخصوص: هل كانت تلك الأحداث ثورة أم عرضًا متفاعلًا مع الجمهور؟ وهل كانت صراعًا طبقيًا أم حفلة حضرية؟ وهل كانت تعبر عن أزمة حضارة أم هرجًا ومرجًا؟ لقد أصبحت الثورة غير واضحة، وفقدت معالمها الهوياتية. وتُعد أحداث مايو ١٩٦٨ من جهة امتدادًا للسيرورة الثورية والتمردية، بالنظر إلىٰ المتاريس والمواجهات العنيفة مع قوات الأمن والإضراب العام. ولكن من جهة أخرىٰ، لم تعد الحركة تتعلق بأي مقصد شمولي يكون سياسيًا واجتماعيًا في الوقت ذاته. وكثورة تفتقد للمشروع التاريخي، كانت أحداث مايو ١٩٦٨ انتفاضةً باردة دون أموات، و«ثورةً» دون

ثورة، وحركة تواصلٍ بالقدر نفسه الذي كانت به مواجهة اجتماعية. إن أيام مايو ١٩٦٨، وبغض النظرِ عن عنف الليالي الساخنة، كانت تنذر بثورة التواصل ما بعد الحديثة، أكثر مما كانت تعيد إنتاج شكل الثورات الحديثة التي تتمركز بقوة حول الرهانات والإيديولوجيات. يكمن الجانب الجديد في أحداث مايو في تحضرها المذهل، فقد كان النقاش في كل مكان، وغطَّت الرسوم الجدران، وتكاثرت الصحف واللافتات والمنشورات، وحلَّ التواصل في الشارع ومدرجات الجامعة وفي الأحياء والمصانع، وحيثما كان مفتقدًا في الأوقات العادية. لا ريب أن جميع الثورات قد أثارت تضخمًا علىٰ مستوىٰ الخطابات، لكن هذه الأخيرة قد افترقت عن مضامينها الإيديولوجية الثقيلة خلال أحداث ١٩٦٨. ولم يعد الأمر يتعلق في الواقع بالاستيلاء علىٰ السلطة، واتهام أشخاص بالخيانة، ورسم خطوط تفصل بين الأخيار والأشرار، بل كان الهدف هو توسل التعبير الحر والتواصل والاحتجاج من أجل «تغيير الحياة»، وتحرير الفرد من آلاف صور الاستلاب التي تثقل كاهله يوميًا، من العمل إلىٰ السوق الممتاز، ومن التلفاز إلىٰ الجامعة. لقد تحرر الكلام في أحداث مايو ١٩٦٨، التي عاشت علىٰ إيديولوجية مرنة كانت سياسية وودِّية في الوقت ذاته، وكانت خليطًا من الصراع الطبقي والليبيدي، ومن الماركسية والعفوية، ومن النقد السياسي واليوتوبيا الشعرية. وكانت الحركة مسكونة بالارتياح والتجرد من النمطية علىٰ المستويين النظري والعملي، وكانت بذلك متشاكلة مع عملية الشخصنة الباردة. لقد كانت أحداث مايو ١٩٦٨ ثورة مشخصنة، وقع التمرد فيها ضد السلطة القمعية للدولة، وضد أشكال التمييز والإكراهات البيروقراطية التي لا تتواءم مع عيش الفرد ونموه في حرية. إن نظام الثورة نفسه قد تأنسن، وأصبح يأخذ بالحسبان التطلعات الذاتية للناس ويلقي بالًا للوجود وللحياة. لقد حلَّت الثورة «الضاحكة» ومتعددة الأبعاد مكان الثورة الدموية، ويُعد هذا انتقالًا ساخنًا من عصر الثورات الاجتماعية والسياسية حيث تغلب المصلحة الجماعية علىٰ مصلحة الأفراد، إلىٰ عصر النرجسية والفتور والانفصال عن الإيديولوجيا.

لقد بدا العنف، المنفصل عن المانوية الإيديولوجية، خلال أيام مايو ١٩٦٨ بمثابة تَجلٍّ لهواني يقف علىٰ النقيض تمامًا من الإرهاب الحالي الذي يبقىٰ في

جوهره تابعًا للنمط الثوري الصارم والمنتظم حول الحرب الطبقية والآليات الطليعية والإيديولوجية، مما يفسر قطيعته الراديكالية مع الجماهير غير المبالية والمسترخية. وعلىٰ الرغم من تأطيره الإيديولوجي، يخضع الإرهاب وفقًا لتناقض غريب لمنطق هذا الزمن، فقد أصبحت الخطابات الصلبة التي تشرعن العنف وتبرر الهجمات و«العمليات» والاختطافات منفصلةً تمامًا عن الواقع من فرط الانتفاخ الثوري والانطوائية علىٰ الجماعة الصغيرة. ويُعد الإرهاب، كعملية متطرفة لا غاية لها إلا نفسها، بمثابة إباحية للعنف. تلتف الآلة الإيديولوجية حول نفسها، وتفقد أي ارتكاز، ويلتحق التجرد من الجوهر بفضاء المعنىٰ التاريخي في شكل عنف صلب ومزايدة متطرفة وفارغة، وشبح قاتم، وهيكل إيديولوجي جاف.

تملك أحداث مايو ١٩٦٨ وجهين كما قلنا: وجه حداثي يتعلق بمخيالها المتعلق بالثورة، ووجه ما بعد حداثي يتعلق بمخيالها المتعلق بالرغبة والتواصل، ولكن يتعلق أيضًا بطبيعتها غير القابلة للتنبؤ أو المتوحشة. وهذا هو النمط الذي من المحتمل أن يكون عليه العنف الاجتماعي في المستقبل. كلما أصبح التعارض بين الطبقات طبيعيًا أكثر كلما تفجرت أحداث هنا وهناك، لا تملك ماضيًا ولا مستقبلًا، وتختفي بالسرعة نفسها التي ظهرت بها. ويُعد هذا الآن قاسمًا مشتركًا بين معظم أعمال العنف الاجتماعي، إلىٰ درجة أنها لم تعد تندرج في إطار النمط الجدلي للصراع الطبقي المنتظم حول طبقة بروليتارية منظمة. لقد تعلق الأمر بالطلبة الجامعيين خلال الستينيات، وجاء الدور الآن علىٰ العاطلين الشباب، ومحتلي المنازل الخالية من السكان، والسود أو الجامايكيين. لقد لحق العنف بالمهمشين. وتُعد الاضطرابات التي حصلت في كل من لندن وبريستول وليفربول وبريكستون مثالًا علىٰ الصورة الجديدة للعنف، وهي مرحلة إضافية في مسار انفصال العنف عن الإيديولوجيا، وهذا كيفما كانت الطبيعة العنصرية لبعض هذه المواجهات. وإذا كان التمرد التحرري لسنوات الستينيات ما يزال «طوباويًا» وحاملًا لقيم، فإن أعمال العنف التي تشعل الغيتوهات في أيامنا تنفصل عن أي مشروع تاريخي، وفيَّة في ذلك للعملية النرجسية. إنه تمرد خالص بسبب غياب العمل والبطالة والفراغ الاجتماعي. لقد حررت عملية الشخصنة، بإسالتها للفضاء

الإيديولوجي وللشخصية، عنفًا حادًّا يفتقد للأمل ولا مستقبل له علىٰ غرار الجريمة الجديدة والمخدرات. ويشبه تطور الصراعات الاجتماعية العنيفة تطور المخدرات، فمن بعد السفر التخديري خلال سنوات الستينيات، التي كانت مرادفة للثقافة المضادة والتمرد، بدأ عصر الإدمان المبتذل علىٰ المخدرات، وعصر الاكتئاب العاري من الحلم، والغرق في الأدوية، وصباغات الأظافر، والكيروزين، والمواد اللاصقة، ومواد التذويب والتلميع الموجهة لساكنة أكثر فأكثر شبابًا. لم يبقَ إلا التعرضِ للشرطة أو للباكستانيين، وإشعال النار في الشوارع والمباني، ونهب المتاجر في منتصف الطريق بين الجموح والتمرد. لقد حلَّ مكان العنف الطبقي عنف الشباب المهمشين، الذين يدمرون أحياءهم الخاصة بأيديهم. وتشتعل الغيتوهات كما لو كان الأمر يتعلق بتسريع الفراغ ما بعد الحداثي وإنهاءٍ ساخط للصحراء التي تخلقها عملية الشخصنة الباردة عبر وسائل أخرىٰ. وكانحطاط أخير، يدخل العنف في دورة تلاشي المضامين. ويتجرد العنف وفقًا للعصر النرجسي من الجوهر، في تصاعد فائق الواقعية دون برنامج ولا وهم، ويصبح عنفًا صلبًا متحررًا من الأوهام.

تذييل
(١٩٩٣)

دعونا لنقل بصراحة إن التحليلات التي قدمناها في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات، والتي وضعت اليد علىٰ قطيعة تاريخية أساسية في المنطق الفرداني، وعلىٰ التقدم الذي أحرزته استقلالية الذوات في المجتمعات الغربية، لم يتم دحض أهمها من طرف العقد الصارم. فسواء تعلق الأمر بفضاء الحياة الخصوصية أو الحياة العمومية، فقد عبرت الأحداث التي شهدناها بشكل عام عن توسع المنطق الفرداني، الذي أطلقنا عليه في إشارة لا تخلو من بعض السخرية منطقًا ما بعد حداثي. وبينما تؤدي روح العصر إلىٰ تراجع موضوع عودة التقاليد والروحانيات والأخلاق، نجد أن مِشكال (kaléidoscope) الفرد ما بعد الحداثي يتصدر المشهد أكثر من أي وقت مضىٰ.

ولكي نتجنب عائقين من عوائق التفكير يتمثلان في أن «ما من شيء جديد تحت الشمس» وفي أن «شيئًا لم يعد كما كان في السابق»، تطلب الأمر حدًّا أدنىٰ من الضبط المفاهيمي والتاريخي. ولنعد قليلًا إلىٰ الوراء ونتساءل ما الذي سعينا وراء توضيحه من خلال الحديث عن معطىٰ جديد هو الفردانية، وبشكل أكثر راديكالية عبر الحديث عن «ثورة فردانية ثانية»؟ لقد كان المقصد هو الوقوف علىٰ القطيعة التاريخية التي أحدثتها الثورة الاستهلاكية والتواصلية الجماهيرية علىٰ مستوىٰ دينامية الحالة الاجتماعية الديمقراطية. لقد تشكلت قيم جديدة قامت بإعادة هيكلة الخطابات وأساليب العيش والعلاقة مع المؤسسات الخصوصية والعمومية. إن الفردانية السابقة، التي كانت انضباطية ومناضلة وبطولية وواعظة

أخلاقية، قد تم تنحيتها جانبًا من طرف فردانية جديدة وفق الطلب، تتميز بكونها مُتعيَّة ونفسية، وتجعل من التحقق الذاتي أهمَّ غاية في الحياة. لقد أدت الثورة الفردانية الثانية إلىٰ انحدار المشاريع المجتمعية الكبرىٰ، وتآكل الهويات الاجتماعية والمعايير الإكراهية، وإلىٰ تقديس حرية التصرف في الذات علىٰ مستوىٰ الأسرة والدين والجنس والرياضة والموضة والانخراط السياسي والنقابي. إن الثورة الفردانية الثانية هي التي جسدت المثل الأعلىٰ الليبرالي المتمثل في الحكم الذاتي للنفس علىٰ مستوىٰ الحياة اليومية، أي حيث كانت القيم والمؤسسات تحول دون تحققه. تعني القطيعة التاريخية التي أنجزتها الفردانية الجديدة في عمقها تعميم التطلعات إلىٰ الاستقلالية الذاتية وتفجيرها عند جميع الطبقات الاجتماعية، وعند كل الفئات العمرية والجنسية. وترسخت بذلك صورة للفردانية ما بعد الحداثية، متحررة من سطوة المثل العليا الجماعية، ومن التشدد التربوي والأسري والجنسي.

أين نحن من هذا اليوم؟ يرىٰ كل منَّا جيدًا أن التيار الثقافي «البارد» والتحرري الذي كان سائدًا خلال الستينيات والسبعينيات لم يعد يطبع كثيرًا زَمَنَنَا. فلقد حلَّت المسؤولية مكان اليوتوبيا الاحتفالية، وحلَّت الإدارة مكان الاحتجاج. وتمضي الأمور كما لو كنَّا لم نعد نجد أنفسنا إلا في الأخلاقيات والتنافسية، والضوابط الحكيمة، والنجاح المهني. لقد كانت الرأسمالية تحتضر، ولم نعد نتحدث الآن إلا عن تقنينها. وتنتشر «الحساسية» من العمل، فلم نعد نجهد أنفسنا في الوظيفة من أجل المسار المهني، ولم يعد إلا أربعة فرنسيين من كل عشرة يرون العمل بمثابة وسيلة للتنمية الشخصية والتعبير عن الذات. وكانت الأخلاق تُعد، علىٰ الأقل في فرنسا، نوعًا من الورع الديني و«الوعي الزائف» البورجوازي، بينما تزدهر موضوعات الأخلاق الآن في الشركات والسياسة ووسائل الإعلام، ويضع نجوم موسيقىٰ الروك أصواتهم الصاخبة في خدمة «المعذبين في الأرض»، وتكثر القنوات التلفزية من برامج المساعدة والإنجاد. أما التقاليد التي كانت تعبر عن القديم والمهجور، فقد أصبحت شيئًا محبوبًا. كنَّا نقول بأن «المنع محظور»، بينما نرىٰ الآن المعايير الصحية تؤطر السلوكيات علىٰ نحو متزايد، ونرىٰ الحق في الإجهاض مهددًا في أماكن كثيرة. كان الأمر كلُّه يتعلق بالتمتع،

أما الآن فنتحدث عن الجنس الآمن، والاعتكاف الديني، والإشادة بالعفَّة والوفاء. وبينما تنقسم مجتمعاتنا إلىٰ مجتمعات تسير بسرعتين مختلفتين، يتميز التحول الثقافي الذي نشهده بكونه واسعًا وعميقًا وسريعًا، كما ينبغي أن يكون التحول في المجتمعات المفتوحة التي لم يعد لها من مرجع إلا الفرد والفعالية.

ومن منظور متعدد الأبعاد، نرىٰ أن نبرة الثقافة قد تغيرت بالكامل، وتواصل السلوكيات الواقعية والتطلعات المُتعيَّة، علىٰ غرار الدينامية الليبرالية المتمثلة في التأكيد الفرداني، تقدُّمَها. هل تعود أهمية الأسرة من جديد؟ لا تتوقف حالات الطلاق والزيجات الحرة والولادات خارج إطار الزواج عن التزايد. لقد حقق البابا يوحنا بولس الثاني نجاحًا، لكن كاثوليكيًا ممارسًا من أصل كل اثنين في فرنسا لا يتفق معه بشأن مسألة العازل الطبي أو حبوب منع الحمل. ولقد أكد هؤلاء عام ١٩٩٠ علىٰ أن الكنيسة لا ينبغي لها أن تفرض واجبات محددة في ما يخص الحياة الجنسية، وأكثر من الثلثين منهم قد أيدوا العلاقات الجنسية قبل الزواج. من المؤكد أن المحكمة العليا في الولايات المتحدة قد نجحت في الحد من الإجهاض، غير أن أكثر من ٦٠٪ من السكان يظلون معترضين علىٰ هذه المراجعة. وعلىٰ الرغم من الطوائف الأقلية الفاعلة، يواصل الحقُّ في حرية التصرف في الجسد مَسِيرتَه، بل إنه يسجل نقاطًا علىٰ مستوىٰ منع الحمل، والإنجاب، والإجهاض. حتىٰ في أيرلندا ذهب الإجماع حول منع الإجهاض أدراج الرياح، وستقدم بريطانيا وهولندا والبلدان الاسكندينافية قريبًا علىٰ إجازة استعمال حبوب منع الحمل. وفي فرنسا، يتحمل صندوق الحماية الاجتماعية الآن تكاليف المساعدة الطبية المتعلقة بالعمليات البيولوجية بغرض الإنجاب، ويتم تعويض ثمن حبوب منع الحمل من نوع RU 486.

هل يمكن أن نقرأ في المديح الذي يُكال للزهد، وفي الحركات والمحاكمات ضد الإباحية عودةً للأخلاقيات البيوريتانية؟ لا بدَّ هنا أن نميز لا بين البلدان وحسب، وإنما أيضًا بين الأقليات الاستبدادية والأغلبيات الصامتة. فماذا نرىٰ؟ نرىٰ في كل مكان تقريبًا داخل الديمقراطيات المتقدمة أن الجنس الحرَّ قد أصبح يحظىٰ بالمشروعية علىٰ نحو كبير في صفوف الشباب والنساء والمتقدمين

في السن. لقد قطع إيروس معظم العلاقات التي كانت تربطه بفكرة الرذيلة. وحتىٰ داء السيدا لم ينجح في ثني الشاذين جنسيًا عن ممارساتهم. وفي زمن الاستهلاك الجنسي الجماهيري، ليست الإباحية في حد ذاتها هي التي تُنتقد، فاستهلاكها الخصوصي لا يبعث علىٰ أي استنكار، وإنما إشاعتها في الفضاء العمومي دون حدود وبشكل عنيف وخطير علىٰ الأطفال. وحتىٰ في الولايات المتحدة، فالمحاكمات الأخيرة بسبب البذاءة قد انتهت بتبرئة المتهمين. أما في ما يخص قرارات ولاية إنديانا ضد الإباحية، فقد حكمت المحكمة الفيدرالية ثم المحكمة العليا بأنها غير دستورية. إن المرحلة المتساهلة أو المضادة للأخلاق تقترب كما يبدو من نهايتها، لكن الفضائلية الفائقة (ultravertuisme) هي هامشية أكثر من كونها أساسية علىٰ مستوىٰ الاتجاه العام للثقافة المعاصرة. لا يتميز العصر الفرداني الجديد بضرورة القمع غير المشروط للحواس، وإنما بضرورة ضبط متغير وفق الحاجة، ومعايير مختلفة تأخذ الفروق العمرية بالحسبان وتعين حدودًا قصوىٰ من أجل حماية الأطفال والنساء. لم تُقبر الفردانية الليبرالية، وإنما تمضي الآن في درب المسؤولية، ونعم هناك أصوات واعظة أخلاقيًا هنا وهناك. ومن بعد الفردانية الانتهاكية، جاءت ساعة الفردانية المعتدلة لا تخضع للحرمان الكنسي بسبب الرغبة، لكنها تظل مهمومة بفضاء عمومي «نظيف».

تُوحي مسألة التحرش الجنسي والنسوية «الصلبة»، بتصاعد «الحرب بين الجنسين» في الديمقراطيات التنافسية. غير أن الزعزعة الفردانية للهويات الجنسية هي التي تطبع عصرنا في العمق. وبينما تُقبل النساء علىٰ مزيد من الدراسة وممارسة الرياضات، تحتل الحياة المهنية في نظرهن أهمية حساسة علىٰ نحو متزايد. وبالموازاة، يحرص الرجال كثيرًا علىٰ «خطهم»، لكنهم أصبحوا ينفرون بشكل أقل من رعاية الأطفال ومن الأعمال المنزلية، وبدأت رغبة الآباء تغدو أكثر «عاطفية» وأكثر «أمومة». من المؤكد أنه لا يزال هنالك فروق إحصائية واضحة علىٰ مستوىٰ انتظارات الجنسين وأفضلياتهما، وأن الرجال والنساء لا يزالون يتوزعون علىٰ المهن بشكل متفاوت، ويتمايزون علىٰ مستوىٰ العلاقة بالأطفال والممارسات الرياضية والملابس وما يتعلق بالجمال. لكن كيف يمكن

ألا نرىٰ أن كل شيء تقريبًا علىٰ مستوىٰ الأدوار قد أصبح يظهر علىٰ نحو مشروع، وصارت صفات الجنس الواحد منهم يتصف بها الجنس الآخر دون أن يثير ذلك أي إدانة حقيقية. وعلىٰ الرغم من «العودة إلىٰ النظام»، يواصل تشوش الجنسين، ونزع النمطية عن الهويات، والإبداع المتحرك للشخص طريقَهم. لقد أصبح البناء الذاتي للنفس بمعزل عن أي طريق جماعية مرسومة سلفًا تصرفًا باردًا لكنه حتمي، ومحبطًا لكنه معمم. وبعيدًا عن الراديكالية النسوية، يتسع فضاء التعويم والاستقلالية الفردانية، ويعرف تكاثرًا للكائنات «المختلطة» المتحررة من النماذج الاجتماعية الإلزامية. وفي قلب ديمقراطياتنا، تحتل «الحرب بين الجنسين» أهمية أقل بالمقارنة مع الدينامية المتوسعة للحقوق الفردانية المتعلقة بالتطلع إلىٰ تحقيق الذات وإلىٰ الاستقلالية والكرامة. إنه انتصار للحقوق الذاتية المتعلقة بالعيش دون التعرض للعدوان، ولكن أيضًا وعلىٰ نحو أكبر للخصخصة النرجسية، وبروز ثقافة يصبح فيها الاختلاط الاجتماعي بين الجنسين نفسه غير محدد وإشكاليًا، وتكون علاقة الجنس الواحد بالجنس الآخر مطبوعة بالردع أكثر من الإغراء.

ودعونا لا نختم سريعًا بالنظر إلىٰ العودة القوية للدوافع «الوصولية» والإيديولوجية المهنية، وأفول المُتعيَّة الثقافية. تتقدم التطلعات إلىٰ الترفيه والرفاهية المادية بخطوات كبيرة، ويتزايد الشغف بالموسيقىٰ والاستمتاع بالرياضة والعناية بالجسد علىٰ نحو كبير، وكل شيء يبعث علىٰ تحفيز حب الذات وملذات الجسد وجودة الحياة. إن نهاية «الاستمتاع دون عقبات» لا تعني عودة البيوريتانية، وإنما تعني توسعًا اجتماعيًا لمُتعيَّة تتصف بكونها مطبَّعة ومدبِّرة فضلًا عن كونها صحية وعقلانية. لقد حلَّت مكان المُتعيَّة الجامحة مُتعيَّةٌ حذِرة و«نظيفة» وحزينة علىٰ نحو غامض. يدل تكاثر تكنولوجيات إعادة تشكيل الجسد، والطب الناعم، وأنظمة الحمية، والاسترخاء، ومستحضرات العناية بالجسم، والرياضات الهادفة إلىٰ الاسترخاء أو تطوير القدرات، والحملة ضد المواد التبغية، والمنتجات «الخفيفة» و«البيولوجية» علىٰ أن نرجس، الآن وأكثر من أي وقت مضىٰ، يعرف عن نفسه من خلال أعمال بناء واستغراق ذاتيين.

لا يعني المنطق الفرداني ما بعد الحداثي أن كل واحد منّا قد أصبح مستهلكًا متنورًا ومديرًا علىٰ معرفة لمسيرته المهنية ولجسده. إن الصورة الإجمالية ليس براقة إلىٰ هذا الحد، وتعرف تسارع بروز أشكال تحكم ذاتي متعددة، كما تعرف تعمق التهميش الاجتماعي. تؤدي السياسات النيوليبرالية، والثقافة المُتعيَّة النرجسية المحتفلة بالأنا، والإشباع الفوري للرغبات مجتمعة إلىٰ إضفاء ازدواجية علىٰ الديمقراطيات، فهي تتسبب في الوقت ذاته في مزيدٍ من التطبيع ومن الإقصاء، ومزيدٍ من الرقابة الذاتية الصحية ومن «الغرق» في المخدرات، ومزيدٍ من الاشمئزاز من العنف ومن الجنوح داخل الغيتوهات، ومزيدٍ من الرفاهية ومن المشردين، ومزيدٍ من الحب للأطفال ومن الأسر التي يغيب عنها الأب. تؤدي المُتعيَّة الفردانية من جانب إلىٰ عمل دائم علىٰ الرقابة الذاتية وإعادة التدوير، لكنها من جانب آخر تقوض معنىٰ الجهد والعمل، وتسرع انهيار البنىٰ التقليدية للتحكم الاجتماعي (الأسرة، المدرسة، الكنيسة، التقاليد، النقابة)، وتنتج الانعزال الاجتماعي والإجرام. وعلىٰ غرار جانوس[1]، يملك نرجس كذلك وجهين: وجه مندمج ومتحرك ومسؤول عند الغالبية الكبرىٰ، ووجه «ضائع» وجانح لا يملك مستقبلًا وغير مسؤول عند الأقليات الفقيرة الجديدة. لكنه يزرع الحياة في الحاضر حيثما كان (المديونية المفرطة عند الأسر، انهيار الادخار، غلبة المضاربة علىٰ الاستثمار، الغش والحساسية الضريبية)، وثمن ذلك هو إثارة إشكالات مثيرة أمام بناء مستقبل الديمقراطيات.

من المؤكد أن المجتمع ما بعد الحداثي لا يتقدم علىٰ خطىٰ رجل واحد نحو مزيد من التسامح والضوابط المرنة. أفلا نلاحظ انبعاثًا مذهلًا ومدهشًا للأصوليات والأرثوذوكسيات والتقاليد الدينية؟ لقد وقع إحراق بعض دور السينما التي عرضت فيلم «إغراء المسيح»، ووقع تفجير بعض المصحَّات التي تقوم بعمليات الإجهاض، وهناك عودة للمدارس الأرثوذوكسية المتطرفة عند اليهود. ومن بعد التطرف اليساري هناك الآن تطرق «ورعي» في بعض الأوساط الإسلامية واليهودية والكاثوليكية. إن التطرف الديني الجديد يقف علىٰ النقيض من القيم

(١) إله البدايات والنهايات في الأساطير الرومانية [المترجم].

الفردانية، ويرفض الحق في تكييف التقاليد، ويمجد الخضوع التام للقانون. هل هٰذا يؤشر علىٰ المعاداة للفردانية؟ نعم، لكن شريطة أن نضيف سريعًا أن هناك أيضًا استنكارًا جماهيريًا للسلوكيات التي تنكر حرية الأشخاص وتقود إلىٰ انعدام التسامح. وتُعد شرعية القيم الليبرالية بهذا المعنىٰ حاضرة أكثر في زمننا من كونها قد انهارت. لا ينبغي أن نزرع أوهامًا بهذا الخصوص، ففي الفضاء الديني كما في غيره، ينتصر الاتجاه نحو الاستقلالية الذاتية، ويتواصل تآكل الوفاء للعقائد كما تتراجع الممارسة الدينية. إذا كانت دروس التلمود والحمامات الشعائرية تتكاثر، فلا تتجاوز نسبة الفرنسيين اليهود الملتزمين علىٰ نحو صارم ١٥٪، وتراجعت أعداد المؤمنين الذين يذهبون إلىٰ الكنيسة صبيحة الأحد إلىٰ ما دون ١٠٪ من السكان. إننا نشهد تصاعد عصر الأديان حسب الطلب، فمن أصل كل أربعة شبان مؤمنين شاب واحد فقط يرىٰ أنه يجب تقبل الدين في شموليته.

لكنَّ هناك تساؤلًا يبقىٰ، وهو هل تمثل هذه الصحوة الروحية إحياءً لشكل ديني تقليدي قد مات، أم أنه إيذان بتصاعد الأرثوذوكسية الدينية وإن كان لا يزال هذا التصاعد محصورًا في أقلية؟ لا ريب أن الجواب هو خلاف كل هذا. إننا لا نمضي في اتجاه ديمقراطيات متجانسة ومُبسترة، ولا صوب حالة اجتماعية تلتهب بسبب الحمىٰ الروحية. إن ما ترتسم معالمه الآن هو خريطة جديدة للحالة الاجتماعية ما بعد الحداثية تضع جميع الخيارات الممكنة ضمن نطاق الاختيارات والمعتقدات وأنماط العيش. لماذا سيخلو مجتمع الخيار الواسع من التشدد الديني ومن التقليدانية الصارمة؟ لقد تراجعت فكرة المجتمع الجماهيري خطوة أخرىٰ من جديد، فقد أنشأ التشدد الديني رواقًا جديدًا في سوق أساليب العيش.

من المؤكد أن كل شيء قابل لأن يرجع من جديد بالنظر إلىٰ الآفاق غير المحدودة التي تفتحها دوامة الاستقلالية الذاتية. لقد ماتت التقاليد؛ ولذلك سيتم تبنيها بكل حرية من طرف جماعات تفتقد إلىٰ المطلق والهوية. لا شيء سيتمكن بعد الآن من منع استمرار «أنوية أقليات صلبة» تتعايش مع أغلبية هي نفسها متنوعة ومختلطة علىٰ مستوىٰ أذواقها ومعتقداتها، فضلًا عن كونها منفتحة ومتسامحة علىٰ نحو عامٍ، وتنظر بارتياب وفضول وخوف إلىٰ هذه الأشكال

الناسخة بحماسة لثقافة طهرانية يكون الفرد فيها ثانويًا. أما الغالبية العظمىٰ فهي تتحرر من سطوة الأديان والكنائس المهيمنة، ويتحول الإيمان علىٰ نحو متزايد إلىٰ شيء سائل وخاص تصوغه الأنا كما يشهد علىٰ ذلك الانجذاب نحو تقنيات التأمل الروحي القادمة من الشرق، والثقافات الموازية للدين والباطنية للعصر الجديد. هناك توفيقية نرجسية من جهة، وتطرف دوغمائي من جهة أخرىٰ، مما يحمل دلالة كبيرة أن هناك عزلًا قويًا (أو مُحْكَمًا) بين هذين القطبين، كما لو أن الحركات الصلبة لم يعد بإمكانها الآن إلا أن تعيد إنتاج نفسها في دائرة مغلقة، دون أن تتوسع أو يكون لها تأثير شامل في المجتمع.

ألا ينطبق هذا جزئيًا علىٰ ظهور اليمين المتطرف وتصاعده في فرنسا؟ إن الظاهرة من جهة هي متناقضة مع الوجه المتسامح والإنساني للفردانية الجديدة، وتضرب في مقتل وعلىٰ نحو فجائي تنامي القيم الليبرالية، ويظهر هذا في مجال التربية والموضة والممارسة الجنسية، والاعتقادات السياسية والدينية. لكن من جهة أخرىٰ، لا يمكن عزل هذه الظاهرة عن حركة خصخصة الحياة، وعن تآكل الشرعيات العلمانية والمناضلة والتقدمية. إن قدسية الحاضر الخصوصي هي التي أسهمت جزئيًا في مفاقمة الرفض الذي تواجهه الطبقة السياسية، وفي نزع الشعور بالذنب عن الخطاب العنصري.

يعزز العصر المُتعيُّ والتواصلي من فَقْدِ الذاكرة و«فرط الواقعية» عند الحاضر؛ إذ لا أهمية لما تم إنجازه في الماضي والمهم عند الناس هو الآن، أي بعبارة أخرىٰ الحياة اليومية والتهديد الذي يشكله الأجانب والإجرام المرتبط بالمنحدرين من البلدان المغاربية. لقد أدىٰ فشل المشاريع الإيديولوجية الكبرىٰ والأحزاب السياسية إلىٰ دخول اليمين المتطرف علىٰ الساحة في فرنسا وألمانيا وأرجاء أوروبا. لقد وجد قطاع كامل من السكان نفسه في خطاب استغل الموقف الاحتجاجي، واستغل الإحباطات والمخاوف المتعددة وصعوبات التجاور، دون أن يكون ذلك مصاحبًا بالتأكيد علىٰ السموِّ العرقي كما في السابق، ودون أن تكون هناك رغبة في تقويض الديمقراطيات التعددية. لا يتعلق الأمر بأي نوستالجيا «شمولية»، ولو مختلطة بالأنا. وتظل الإيديولوجية القومية ذات أهمية

ثانوية أو حتىٰ منعدمة، بالمقارنة مع انتظارات «الجميع في بيته»، ومع المطلب الفرداني المتمثل في أن يحظىٰ الفرد بالإنصات والحماية من الطبقة التي تدير دفَّة الأمور. يبقىٰ أن الديمقراطيات قد أصبحت الآن تحظىٰ علىٰ يمينها بخيار جديد، يبدو علىٰ نحو جليٍّ أنه كارهٌ للأجانب، ولديه كل الحظوظ في أن يستمر كأقلية تعبر عن الفراغ والقلق الأمني ما بعد الحداثي. إن التهديدات التي يواجهها النظام الديمقراطي تظل ضعيفة، لكن التهديدات المتعلقة بالنتائج الانتخابية تبقىٰ ملموسة ومحتملة علىٰ نحو أكبر. إن هناك منتخبًا عاطفيًا جديدًا وقلقًا أصمَّ يسكنان حاليًا الانتخابات المحلية والوطنية.

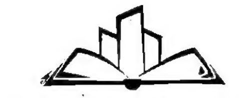
لا يزال الانسحاب والمصلحة والحرية الفردانية هم المنتصرين. يرىٰ طالب من كل اثنين أن الانخراط في صفوف المناضلين يُفقدهم مشيئتهم الحرة، في حين تكون الانتخابات في أوروبا مصحوبة بمعدلات قياسية علىٰ مستوىٰ الامتناع عن التصويت. أما الانسحاب من النقابات في فرنسا فيشبه فيلمًا كارثيًا، وحلَّت التنسيقيات الوطنية للإضراب مكان المركزيات النقابية الكبرىٰ، بينما تجزأت الصراعات الاجتماعية لتصبح فئويةً ولتتمركز حول المصالح الخاصة. يزدهر موضوع الهوية القومية شيئًا ما، لكن كيف بوسعنا ألا نشكك في تآكل العاطفة القومية عندما تُظهر أحداث إقليم الراين الأعلىٰ، في ظروف محملة جدًّا بالمعاني، الغلبةَ البارزة للتطلعات إلىٰ الرفاهية والاستهلاك؟ لم يعد هنالك مشروع جماعي أو تاريخي، بما في ذلك المشروع الأوروبي، قادر علىٰ تعبئة الناس علىٰ نحو عميق. وبدلًا من المثل العليا التاريخية، لدينا الآن هموم تتعلق بالتعليم والشواهد، والبحث عن المسؤولية المهنية والتطور الذاتي، وضرورة توفير بيئة نظيفة. من المؤكد أن النرجسية المتحررة كثيرًا والمتراخية واللهوانية والمتوجهة صوب التحقق «النفسي» وحسب، لم تعد أمرًا راهنًا غير أنها لم تتبخر بالكامل، فهي تكيَّفت فقط بتصالحها مع الأخلاق والعمل والأسرة والكوكب.

لا تتعلق الحركة الاجتماعية للشخصنة بخصخصة تفتقد إلىٰ الروح، فهي تجتمع بشكل متزايد مع الحياة الجمعوية والإرادة الإيكولوجية، ومع التطوع والإحسان الجماهيريين. ولا ينبغي أن يغطي تنامي الكراهية تجاه الأجانب

وتقديس المال علىٰ الوجه الآخر من روح العصر، وهو الإجماع حول حقوق الإنسان وتزايد العمل الخيري، وحضور الهمّ الأخلاقي في التواصل والبحث الطبي الإحيائي، وفي المقاولة والبيئة. كلما تكرس الحق الذاتي في العيش بحرية، كلما فرض موضوع القيم والمسؤولية نفسه أكثر. يجري نرجس الآن بحثًا عن الحدود، وعن النظام والمسؤولية بحسب مقاسه. لكن لا ينبغي التوهم؛ إذ ليس هناك أي تناقض بين ازدهار الفردانية والتطلعات الأخلاقية الجديدة، ما دام الأمر يتعلق بأخلاقيات متساهلة، «ليس فيها واجب ولا عقاب»، وتتكيف مع سطوة الأنا. وبذلك فإن برامج التصدُّق علىٰ القنوات التلفزية لا تعيد إحياء روح الواجب الذي يعصر القلب، وإنما تعبّر عن أخلاقيات عاطفية مؤقتة ولا تحتاج إلىٰ بذل مجهود. ولا يمنع التحسن الثقافي للأسرة من تزايد حالات الطلاق. وتعود الفكرة القومية بقوة من جديد دون التقديس القومي لنكران الذات. كما أصبح العمل وسيلة لكي يكون الإنسان نفسه علىٰ نحو أكبر. ويشيع الوعي البيئي دون التنازل عن الذات، ويتعلق الأمر فقط بالسعي إلىٰ قدر أعلىٰ من جودة حياة، والاستهلاك علىٰ نحو أحسن وبكيفية مغايرة. لقد أُسقط من شأن روح التضحية في كل مكان، بينما تعزز الشغف بالأنا وبالرفاهية والصحة. وتعلق القلب في كل مكان بمسرات الماس الصناعي، واجتمعت القيم مع المصلحة، والطيبوبة مع المشاركة المصغرة، وهَمُّ المستقبل مع التطلعات الملحَّة للمستقبل. كيفما كانت حال الأخلاق، فقد ماتت ثقافة التضحية، ولم نعد نجد أنفسنا في واجب العيش من أجل شيء آخر من غير ذواتنا[1]: لا ريب أن النرجسية الراديكالية والمُتعيَّة الشاملة قد راوحتا الخطىٰ، لكن الانعطافة الثقافية الجارية لا تعني تحولًا عميقًا علىٰ مستوىٰ الدينامية الفردانية. حتىٰ وإن كان يسعىٰ وراء المسؤولية والإحسان علىٰ مقاسه، فإن نرجس سيبقىٰ دائمًا نرجس، أي تجسيدًا رمزيًا لزمننا الجاذب. وليست الموجة العارمة المتمثلة في الثورة الفردانية الثانية إلا في بداياتها.

---

(١) لقد قمنا بتطوير هذه الأطروحات في كتاب: «أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة»، الصادر عن دار النشر غاليمار سنة ١٩٩٢.


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

سلسلة ترجمـــات:

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثاراً للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

لا يمكن بحال إغفال موجة النقد الفلسفي التي يبديها بعض المفكرين الغربيين تجاه منجزات ومخرجات الحداثة وما بعد الحداثة. ولإن كان مفهوم السيولة لدى زيجمونت باومان قد لاقى قبولا واسعًا في أوساط مريدي نقد الحداثة؛ فإن ليبوفتسكي ينتمي لذات الفضاء النقدي الرمزي الذي يقرأ أدق المظاهر والخصائص الحداثية وفق منظوره المهتم بتفكيك حالة الاستهلاكية المفرطة والفردانية الطاغية على المجتمعات الحديثة.

تأتي هذه الترجمة لواحد من كتب ليبوفتسكي المهمة، والتي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء، لنطلع القارئ العربي على أحد أهم بحوث الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جيل ليبوفتسكي، حيث يخص ليبوفتسكي بالدراسة المجتمعات ذات النزعة الاستهلاكية المتطرفة وذات الإيديولوجية الليبرالية الجديدة. وهو يؤكد أن هذه المجتمعات قد دخلت في مرحلة جديدة من الرأسمالية، ويسميها «مرحلة الاستهلاك العالي» أو «مجتمعات الإفراط في الاستهلاك».

إن الدخول في هذه المرحلة الجديدة ترتب عليه، وفق ليبوفتسكي، بروز نموذج جديد من الأفراد المستهلكين الذي ألقى جانبا جميع الإيديولوجيات التي تنضوي تحت عنوان «صراع الطبقات»، وأصبحت المرجعيات الأساسية المعتمدة من أبناء المجتمعات الاستهلاكية الجديدة هي البحث عن الرفاهية والسعادة عبر المشتريات وتحسين الأحوال الصحية ومستوى العيش والتزود بالماركات الكبيرة وولوج عالم الاتصالات المباشرة في ظل ثورة المعلوماتية وشبكات الانترنت. لكن «ذهنية الاستهلاك» لم تقتصر على ميادين الشراء والرفاهية فقط؛ وإنما نجحت أيضا في التغلغل إلى العلاقة العائلية والعقائدية السياسية والنقابية، بل إنها أصبحت أحد المكونات الأساسية في الفضاء الثقافي والاقتصادي.

المؤلف:

جيل ليبوفتسكي

Gilles Lipovetsky

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي أستاذ بجامعة غرونوبل بفرنسا (University of Grenoble). له عدد من البحوث والدراسات المعنية بنقد الحداثة والعولمة والرأسمالية النيوليبرالية وتفكيك بنى المجتمعات الاستهلاكية.

صدر له عددًا من الكتب من أهمها: «أفول الواجب»، «السعادة المتناقضة»، «الترف الخالد»، وتصدر نسختها العربية عن مركز نماء، بالإضافة إلى: «الشاشة العالمية: من السينما إلى الهواتف الذكية»، و«الغرب المعولم»، و«امبراطورية الزائل: الموضة ومصيرها في المجتمعات المعاصرة»، وغيرها من البحوث والدراسات.

المترجم:

حافظ إدوخراز

كاتب ومترجم في مجال العلوم الاجتماعية، وحاصل على ماجستير بحثي في الدراسات الدولية والأوروبية من جامعة غرونوبل بفرنسا.



الثمن: ٩ دولار
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-659-7
9 786144 316597